民國叢書

第三編

· 1 ·

哲學 · 宗教類

中國思想研究法

蔡尚思著

中國傳統思想之檢討

新中華雜志社編

上海書店

中國思想研究法

蔡尚思著

民國三十七年七月發行
民國三十七年七月初版

新中華叢書 中國傳統思想之檢討（全一冊）

◎定價國幣三元八角
（郵運匯費另加）



編者 新中華雜誌社
發行人 中華書局股份有限公司代表 李虞杰
印刷者 中華書局永寧印刷廠 上海澳門路八九號
發行處 各埠中華書局

（一三九八六）（海）

序一

昔有諧談，謂呂純陽見一寒士，欲濟之，指庭前一石成金，舉以相贈，士不受，呂驚喜，以爲此士不貪，可學道。士則曰：「吾欲得汝點石成金之指耳。」可以見愛智之人，其欲得方法，遠過於具體之知識也。唐人詩曰：「鴛鴦繡出從君看，不把金針度與人。」可爲一切吝於說方法者之寫照矣。

近年我等讀顧君頡剛之古史辨第一册，對於個人感想之遞變，傳說孳乳之次第，朋舊辨論之經過，皆詳悉敍述，使讀者時時引起參加討論之興會，所見稍有異同，即馳書質問，故其書續增至第五册而未已。

今者吾又得讀蔡君尙思之中國思想研究法（附中國思想史料簡目），雖其書體例與古史辨不同；而吾讀之，則全與讀古史辨第一册時有同等之感。蔡君嘗著書述周季諸哲學家之思想，行世已久；近又發憤輯中國思想史，在南京國學圖書館及北平武漢上海等處讀別集子史四千餘種；

其平日涉獵之富，可推而知。博覽約取，積稿亦且等身。又與陳君斠玄相約同編自周秦至近百年，包括經濟，政治，教育倫理，宗教藝術各種思想。其成書之期，未能預定；而蔡君乃先爲研究法一編，以發其凡。其中對於觀察界限，搜集，選擇，評論，及實踐諸方法，皆言之甚詳。余雖不敢謂蔡君此編，放之四海而皆準；然必能引起讀者之注意，而樂於參加討論，蓋無疑也。

吾尤感蔡君不吝以實地試驗之研究法，詳悉敍述，使讀者各能利用其所信之方法，而自行研究，以冀於中國思想歷史上有所貢獻，其公誠之態度，爲可欽也。二十五年八月三日蔡元培

序二

曩在中國哲學會中，遇蔡君尙思，一見相契。其爲人也，思想銳敏，議論風生。厥後蔡君時時與余暢談，所談者皆思想上重要問題；復出其所著中國思想研究法示余，褎然巨帙，雖不過其思想史之前奏曲，而材料之豐富已若此！蓋蔡君喜讀書，每暑假，必深居於南北各大圖書館，飽讀羣書，除經史諸子之外，即別集亦讀至三千餘種，隨讀隨錄，先爲長編，分經濟、政治、教育、倫理四類，積稿至十餘篋，可謂富矣！近人之編中國思想史也，恃其聰明，強古人之材料以就我，將古人之書，略爲翻閱，即率爾操觚，妄加評隲，驟讀之，似言之成理；及一按原書，立覺其紕繆百出。如蔡君之先讀原書，成長編，切實從事，乃眞著作者之態度也！我國人之思想，周秦時最發達，兩漢至唐，皆有遜色，及宋代始有融貫儒釋老之理學，明淸以來，又稍有變化。故編思想史者，輒病明淸以後缺乏材料。鄙人私見，則謂：明淸以來，思想未嘗不進展；特鮮有自成一子之著作，而多散見於集部之中。嘗懷此意，而未以語人。執意蔡

君之搜羅材料，側重集部，乃與我不謀而合也！是書共分七章，以「界限的方法」「選擇的方法」為出發點，以「實踐的方法」為歸宿；而以「搜羅的方法」「觀察的方法」「評論的方法」為中心。凡研究學問，不在矜奇炫博，必也有益於學人之身心，方為眞學問。蔡君以「實踐的方法」引導學子，其意深且摯哉！廿七年九月蔣維喬

序三

集合種種思想言論，錯綜條貫，緯以精思，而成此緒論。雖以下尚有正文若干編，此編不過一小部分；然其博貫獨到處，語語石破天驚，洵爲並時無兩之鉅著。譬之蜂蜜：一切書籍，等於園墅之羣花；經　君採之，遂成無上之甘蜜。不讀書者，固不足論；姝姝於一家言，不能放眼以觀其通；或食古不化，老死不能知學問之益者；讀此書，能無愧死！鄙意微有異者：子集同出一原；其後各有界限：子有系統；集無系統，其大較也。近世文人議論獨到處；儘可采輯薈萃爲思想史料；然不必以其有一說可采，遂目爲思想家。九流十家之成爲某家者，其學說前有淵源，後有紹述，所傳之書，淵邃博大，有壁壘，有堂奧，迥異於他家之所云。宋明諸儒，已形不逮；淸之文人，去之尤遠。以進化之義衡之，固宜詳近而略遠；要亦不必軒輊溢量也。第六章，第七章，尤爲精粹！「創天下之所無，而反對得人之得而不自得其得，」此　君之最愜心語，願益勉之！丙子端午柳詒徵讀竟謹識

序四

揚雄有云：「僅彪於外而不弸中」，吾久欲友能雪斯恥者，今與蔡君尙思接，而自欣得其人也。本年夏，與君邂逅南京，孜孜十餘輩方爲君執抄寫之役，乃知君與陳君酙玄將合著鉅量之中國思想史，而以君所著中國思想研究法先焉。研究法成，寄頡剛督爲喤引。發而讀之，則紛羅百氏，條別臚然。瀏覽旣盡，益信君於學蓋無所不窺，故能語無泛設，悉有分寸，汰其成見，避厥籠統，旣町畦廣闢，亦飣餖弗辭，確乎苦心孤詣，戛然獨造。其採掘也重在原料，其理董也重在方法；觀察也界限也搜集也選擇也，評論也，程序井井，未或少紊。以求因爲始基，而以實踐爲之殿。君之著書如是，君之治學盤躬亦復如是，吾故敢舉揚雄之語而斷君爲能雪斯恥也。

茲編爲其思想史分編之一，卽以思想史料簡目附之。讀其條目，知所以成之者實甚非易易，蓋閱十數寒暑，讀別集至三千種，並其他著述垂四萬卷，自三代載籍，先秦諸子，以逮近今，直欲取三千

年來我國思想之弊病而廓清之，取其訛誤而匡訂之，取其罅隙而補苴之，取其蘊蓄而啓發之，取其束縛而解放之，取其蟊蠹而掊擊以殲覆之。於司馬遷、桑弘羊、劉安；晁悅之、詹初、鄭樵、陳淳、羅璧、趙與時；貝瓊、黃省曾、屠隆、方鳳、許正吾、陳洪綬、華淑、辟應旂；李世熊、潘平格、王夫之、顧祖禹、費密、李紱、張英、章學誠、陳錫嘏、俞長城、吳定、宋華國、李元度、趙翼、全祖望、徐任師、倘鎔、方苞、魏源、魏禧、李富孫、方以智、王韜、朱一新、俞樾、王祖畬諸家之說，則歷歷多所參酌。於近人梁任公、章太炎兩先生；暨當代馮、陶、陳、李、葉、呂、胡諸君子，則亹亹多所糾正。於崔寔；柳宗元、懷海；李覯、吳泳、吳如愚、石介、李綱、歐陽守道、陳傅良、鍾相、陳舜俞；鄭介夫；李贄、祝世祿、楊守陳、鄒德涵、鄒元標、王世懋、朱健、李夫人、馮時可、海瑞、沈幼宰、繆昌期、張元忭、范淶、吳應賓、楊思本、徐允祿、丘濬、鄭瑄、陸樹聲、黃宗羲、唐甄、顏元、陳祖范、袁枚、張貞生、張履祥、王源、王心敬、彭士望、陳瑚、劉紹攽、趙士麟、李堞、曠敏本、劉光蕡、黃以恭、雷士俊、戴震、戴綱孫、劉鴻翺、劉熙載、王棻、許鼎、姚輿、徐孚吉、傅山、呂留良、劉孚京、陳確、焦循、林伯桐、吳成佐、李柏、黃中堅、鄭燮、宋生、楊彝珍、俞正燮、臧庸、黃廷鑑、孫燮，劉淳、胡承諾、魯繽、阮烜輝、汪惟憲、何邦彥、吳桂森、任振旦、陳墉、強汝詢、洪秀全諸人，則又拳拳多所服膺。其駁正國情說及地理環境說之悖謬，而證明地理種族之

不能決定個人思想，尤徵卓識。「存在決定思維，而非思維決定存在，」是說也，君亦究之有素。而於二譚之書，並三致意焉。二譚者，五代譚峭，清季譚嗣同也。

舟楫得矣，欲濟則濟，易汚濁爲澄澈，激盪萬流而一以貫之，其容與之樂，蓋可想也。爬梳蒐剔，彊理區除，既不爲曲學以阿世，而泰西名賢如美國摩爾甘、赫克塞利；德國恩格斯、馬克思、費爾巴哈、黑格爾；俄國伊里奇、盧波爾、芬格爾特、西洛可夫、拉比托斯、米定、波克諾夫司基、波特卡諾夫諸氏之論著，亦每每資爲旁證。至正大公，一秉眞理，其態度之純有若此者。於是棼者以整，晦者以彰，尙實絀虛，潛研沈赴，而卒也泛應曲當，多所創獲。歷史的分期法，螺旋的因果論，即其顯者。弗論何說，其述之也，俱法宗辯證，靡違邏輯。而學術與社會合一，尤其主張之犖犖大者。此其所以爲淹通也。聿學聿思，不罔不殆，長汀江氏以「好學深思」一再矜許，有以夫有以夫！

計君之完是鉅著也，初則有任公先生以誘迪之，中則遇柳翼謀、劉掞藜諸先生以相與檢討之，而夫人林女士柏青昕夕鼓舞，更有以促成之；其襞饋辭章，蜚聲報界之時不與焉。君志期用世，故不爲無用之學，若祇規規於聲音訓詁校勘考校則不屑也。抑頡剛猶有佩者，「不勤學即自殺不自殺

卽勤學，無必死之精神，則無必成之事業。」「語不驚人死不休，」少陵而後復有斯人。之數語者，君固嘗侃侃自道矣，則君之卓絕爲何如者。要之，其學也博，其思也愼，其辨也明，其行也篤，凡昔人嘆爲大難者，君幷有焉。惟其善疑，能博，所以善斷；惟其善斷，故得闡人所弗敢闡，決人所弗敢決，非特爲思想界放一異彩，所繫於整個學術者亦至宏且切。然則所謂「再加覃究，成一家言」者，果不負任公所勗，而夐乎足以尙之矣。

中華民國二十五年十一月七日顧頡剛拜序於北平研究院

序五

德化蔡君中睿約我分編中國思想史，內容凡分緒論，本論，結論三部，由中睿先草出中國思想史研究法八章，作爲緒論。他旣寫成，郵寄南京，囑爲論定，並爲序其指要，弁於簡端。

鐘凡按「思想」一詞，在英語曰「Thought」，爲思維者及其所思維之對象間的關係，即思維過程所得的結果。詳言之：即一切外界事象入吾人的意識，經分析，選擇，綜合諸作用而得的斷案，是爲思想。綜合一般人普遍的思想，成爲一時代有力的學說，名爲「時代思想」，或說「時代思潮」(Thought of Theage)。序述各時代思想的體系，派別，及其演進的經程，是爲「思想史」(History of Thought)。

欲知思想所由成立，及其所以嬗變之原因，必先將思想的本質，及思想與其所思維對象的關係，略加說明：

蒲列哈諾夫(Plekhanov)史的一元論說：

觀念論要由精神的某種性質，說明一切自然現象及物質的一切性質；而惟物論却由物質的某種性質由人體或一般生物的某種有機組織，說明心的現象。

由他前一種說法，以爲思維屬於精神的某種性質。如笛卡兒(Descartes)所主張的「天賦觀念」說，以爲人的理性，有不待經驗的證明，而自能發生明確的原理，爲知識的基礎。這是觀念論者對於思想的說明。由他後一種說法，以思想爲人體某種有機組織的一種作用。如華特生(J. B. Watson)行爲心理學一書，以思想爲運用喉嚨，喉頭，及胸膛上筋肉的一種運動。這是惟物論對於思想的解釋。以上是說的思想的本質，再推究思維與所思維對象的關係：由觀念論之說，則思想出於先天觀念，人類必先有思想，思想乃產生所思維之事物，即由思想以決定一切事物，非由事物來決定思想。至惟物論則反其說，以爲不是人類意識決定人類的存在，而是社會存在來決定人類意識。

中睿的觀察法，不贊成「玄虛的唯心論」「機械的唯物論」，也不贊成「調和的兩因論」或「平等的多因論」，而提出「螺旋的因果論」的主張。他說：「人類社會，是由經濟而政治而文

化的。例如人類先由經濟的動物，而變成政治的動物，以達到文化的動物。社會也由經濟的下層基礎，而逐漸有政治以至於文化等上層建築。再仔細一點來分析：即在一切基礎的經濟當中，以生產爲最根本；同時如分配，消費，交換等，對於生產亦能發生反作用。在上層建築當中，以政治爲最重要，對於經濟亦能發生反作用；而文化雖爲次要，但對於經濟，政治等，亦能發生反作用。由正面看來，是愈屬下層的種種，愈有力量去決定愈屬上層的種種。由反面看來：是那上層的種種，亦各能發生反作用於下層的種種。拿時間來比方：即變成人類的過程，以經濟生產的製造工具的動物爲最先，次爲經濟的分配消費交換的動物，再次爲政治的動物，而以變成文化的動物爲最後。拿空間來比方：即形成社會的經過，以經濟的生產爲最下層，次爲下層的經濟的分配消費交換，再次爲上層的政治，而以文化爲最上層。所以觀察思想家個人的「各別背景」要認階級的關係，比學派的才性的，年齡的種種關係來得重要；觀察整個社會的「共同背景」要認經濟的關係，比政治的，文化的，民族的，地理的種種關係來得重要。這便是螺旋式的因果論。」他的意思就是說：人類由物質生活的生產過程，決定一般社會的，政治的，法制的，以及精神生活的文化過程；由上列兩種過程，形成人類

的意識形態。故思想爲實際生活的反映，必先有物質的及精神的實際生活，乃引起人類相當的思想；有某一時代普遍的生活狀況，乃形成某一時代思想的動向。思想家就一代的思想動向，加以整理，並決定其價值，才能使它成一有體系的學說。中睿所說基本原因，在個人方面爲階級，在社會方面爲經濟，合起來說：就是人類物質生活的生產機構而巳。人類精神生活基於其物質生活，物質生活愈進步，精神生活乃隨之發揚。因爲人類所以高出於其他一切生物，且進而能征服自然的緣故，就在他能製造工具，經營有組織的生產。近代新社會學者分析生產機構爲生產力，生產方法，生產關係三者。生產力以生產工具及生產技術的改進而逐漸擴大，生產方法以生產者與生產工具及生產手段三者的結合方式爲轉移，生產關係以生產手段及生產物的分配而異制。這三者間相互的關係，則生產方法依生產力以決定，而生產方法又轉以決定生產關係。社會每因生產力的激增，及生產方法的改進，致與生產關係發生衝突，乃破壞社會舊制而產生新制，社會發展的階段由是劃分。試舉例來說明：

如人類當用石器工具，經營漁獵生活時期，人與人在共同勞動的結合方式之下，無主從之關

係，這是原始的生產方法。其社會形式，即為原始社會。其時人羣依氏族組織分別部居，又名為氏族社會。至用銅器為工具，經營畜牧生活，社會組織上乃有奴主及奴隸的生產關係。奴隸用奴主的工具，在他所佔有的牧場及土地上工作，這是奴隸生產方法。其社會形式，即為奴隸社會。至用鐵器工具，經營農業生活，乃有地主與農民的生產關係。農民以他私用的手工工具，在地主佔有的土地上耕作，及從事其他工作，即為封建生產方法。其社會形式，即為封建社會。至近代西方諸國產業發達，利用機械工具，經營工業生產，乃發生資產者與勞動者的關係。勞動者依資產者私用的生產手段及工具，作共同勞動的結合方式，這是資本主義生產方法。其社會形式，即為資本主義社會。

上述經濟條件為社會演變的基因，然社會為有機的，聯繫的整體，其變化隱顯錯雜，往往後一階段的現象早蘊蓄於前一階段之中，為其胚胎時期；又遺留至再下一階段而仍存其遺跡。如氏族社會已嘗初期農業，至封建社會仍以畜牧為副業。在社會形式上似不易截然劃分，要非從當時普遍的生產關係上認淸其區別，不能得到明確的段落。

中國古代社會，據考古學上發掘的成績，始石器的遺址，已發見於河北房山縣的周口店；舊石

器遺址，發見於內蒙古沙漠南附近黃河一帶；新石器及石銅交替期遺址，則西起甘肅，東到河南，分齊家，仰韶，馬廠三期；紫銅及青銅期遺址，分辛店，寺窪，沙井三期。這六期中所見到的陶器骨器上面，除幾何圖案及人形鳥獸形花紋而外，完全見不到文字，推其時人類當在原始社會形式中。殷民族起於銅器期到中葉盤庚時，乃有龜甲獸骨所刻的卜辭，考其記載，知其時經營畜牧生產，及奴隸生產方法，這是奴隸社會。到公元前一一三零年頃，周民族代起，鐵器發見，農業生產發達，領主與農奴的關係形成，封建社會由此成立。東周以後，農業及手工業生產激增，促進商業資本發達，舊有領主與農奴的關係日趨崩潰，原本可以推進社會到一個新興階段；但商業資本僅能供交換上流通之用，不能直接生產，不足爲新社會構成的經濟基礎。而且彼時缺乏大工業做商業的後盾，致商業不能盡量發展，廣闢海外市場，反轉而投資於土地，與舊有貴族同化爲農村中的地主；雖把政治上封建領主的勢力推翻，又成功社會上的封建地主；他們與農民的關係，仍爲半超經濟的生產關係，其社會可叫做「半封建社會」。一直到公元後一八四〇年雅片戰爭之役，西洋機械工業輸入，才摧毀中國的自然經濟，使農村根本動搖，封建勢力歸於沒落。而工業資本多掌握於國際帝國主義者之

手，乃形成外資移植的「過渡社會」。

上述社會結構被經濟組織所決定，這是中審所說：「共同的社會背景，其主因爲經濟。」尚有其他政治，地理，民族，文化的副因，當然不容抹煞。故中國自周初以迄清季，歷年幾及三千，社會絕無停滯不進，儼成殭石之理；於是一般學人視爲迷藏，紛紛設辭解釋。或以兩周爲封建社會，秦代至清中葉爲前資本主義社會；或以秦至清爲專制主義社會。考其所說前資本主義之特徵，除封建社會應具的條件而外，以商業資本宰制工業爲最要的條件；其所說專制主義社會，亦以商業資本及封建主義爲兩大因素。不知商業資本非生產資本，不能產生任何社會，已如前述。但在西方，商業資本發達，能使一切物品逐漸成爲商品化，侵蝕封建之統治，足爲資本主義擴清障礙的前驅，誠爲不可掩的事實；若在中國，則商業因種種限制，無發展機會，乃與封建主義結合而成新興地主。其對於農民之生產關係，雖由隸屬方式變爲契約方式，亦不過由純超經濟的強制變爲半超經濟的強制。兩者之區別，僅程度上之差，非性質上之差，仍當目爲「半封建的關係」不必別立名目了。

上舉兩說，僅知到社會背景的主因，不顧及其他副因，故皆覺無當，於是又有細分法之說出。或

以西周前爲原始社會，周初至三國爲奴隸社會，南北朝至淸中葉爲封建社會或以西周前爲氏族社會，春秋至戰國初爲過渡社會，戰國初至後漢爲奴隸制社會，三國至五代爲封建社會，宋至淸中葉爲先資本主義社會。兩派分期的繁簡雖異，而以秦漢爲奴隸制社會則同。考秦漢私家所蓄之奴隸，太半不事生產，卽與產業無多關係，不能使社會走入新的階段。

玆以戰國後封建制日趨沒落，秦代社會本有轉變之趨勢，以農民與舊貴族的暴動而中止。漢、晉、唐、宋的末季，舊社會仍不能維持，又以五胡蒙古遼金等遊牧民族一再侵入，及國內農民的擾攘，而呈循環往復的現象。故以西周爲典型封建社會時期，東周爲其衰落時期，秦漢以後爲半封建時期。如再詳爲分析：則秦訖東漢爲前期半封建社會，魏晉訖五代爲中期半封建社會，宋元迄於淸季爲後期半封建社會。此三期中中國政治所以呈此旅進旅退之現狀者，一因舊封建勢力的反動，二因農民的暴動，三因遊牧民族的侵入。而經濟基礎，則以無新生產工具發生，手工業不能爲商業的後盾，致商業屢受挫抑而失敗，不足爲資本主義掃淸障礙的先導。卽農業工具略見改進，然每遇水旱天災，仍無法挽救，終不能超越自然經濟的範圍。這是二千年來社會停滯不進的一大原因。

自清季雅片戰役至於今日，機械工業雖隨帝國主義者的勢力以來，摧毀我國的自然經濟，致農村頻於崩潰；然殘破之農家，其手工業既無法維持，而都市的機械工業悉由外人經營，以我國農村爲其銷售市場及原料供給之地，失業農人爲其工銀勞動者，同時又爲其商品消費者，遂陷中國於次殖民地之地位。這種外來的國際資本主義，日益加緊來破壞我國固有的社會及其生產形式使它歸於消滅，以開拓外資發展的道路。百年以來，中國正走入此過渡的征途，尙未達到其最終的目的，故名之爲「過渡社會」，或外資本社會，當爲世人所公認。

中國社會史依其經濟基礎及其上層結構之政治的、法制的、文化的諸制度，可分爲原始社會、奴隸社會、封建社會、半封建社會、過渡社會五期，其反映此經濟基礎與諸制度的意識形態，當亦隨各期社會而演進。就大體來說：則原始社會，人類意識蒙昧，幾無有體系的思想可言。至奴隸社會，乃有宗教思想；封建社會，乃有玄學思想及曖昧的科學思想；資本社會，乃有純正的科學思想。這是從共同的社會背景之主因一方面言之；此外尙有政治、地理、民族、文化等附因，莫不反映於思想。故同一社會，思想家又分各種派別。試約略分期述之：

第一、原始社會思想，由遠古迄於殷盤庚以前。這是史前思想，當然無史料可稽如近代考古家在內蒙古鄂爾斯多所發現的舊石器，張家口附近的新石器，及仰韶文化金石交替期的石器、陶器、皆完全不見文字的記載。此外書册所傳的神話、傳說、又多不可信，無法研尋。今依人種學及比較心理學的研究，推知是期人類的思維，其意識上僅有直覺與聯想，尤以相近的聯想佔思想上重要的地位，每遇到不憭解的現象，即援相近之現象以爲解釋；逮經驗日多，知識日進，方能應用相似的聯想至相反的聯想，則非所能知。故對於生死存亡的區別，人與物性質的不同，皆不能分辨。他們所信仰的惟有符咒及魔術而已。這是純爲社會條件的錮蔽，只得存而不論了。

第二、奴隸社會思想，由殷中葉盤庚到殷之末世，這期以殷墟所在的小屯文化爲代表，其出土的龜甲獸骨上所刻卜辭，由象形文字進至聲音文字，由單句記載進至複句記載，且可與各書中所存的史料互相印證。不過商書中的僞古文十篇，既不足信；今文七篇亦不免有後人增飾的痕跡，仍然不足徵信詩經中的商頌，更是春秋時宋人的作品。現在惟據卜辭，略見當時奴隸制度，其一般思想由庶物崇拜至於拜神、拜祖、由崇拜多神至於一神。大概由迷信而進於多神教、拜祖教、更進於一

神教，以巫史爲其領導。其社會亦由奴隸制漸進到封建制時期。

第三、封建社會思想由西周迄於淸代末葉鴉片戰役。這期因時間太長，更依經濟狀況，分爲四期：

一、兩周爲典型封建時期，其文獻傳留至今日的，金文刻辭而外，周書及周易的卦辭，爻辭，及全部詩經皆爲信史。時周民族勢力由黃河上游移至下游。武王克殷，尙容舊有諸侯各撫有封內之地；到周公東征以後「衆建親賢，屏藩周室，」樹立封建的基礎。其政治組織以宗法制爲骨幹，使周姓諸侯列據四方；異姓諸侯與諸姬結爲婚媾，號爲甥舅，以成大小相維，內外相制之局，可說是完備。然諸侯於國內各自爲政，天子不得而臣；天子諸侯又分封采地於卿大夫，使各自組織獨立的莊園，而各爲其領主。此等封建領主直接分配土地於農民耕作，責成他們納稅貢物及服勞役兵服等義務，地位與奴隸無異；不過公田之外，尙有私田；納貢之餘，尙容私蓄；如詩經大田篇及七月篇所載。這是封建時代的農奴異於奴隸社會中奴隸的地方。彼時各級領主的思想，以宗教爲中心，其崇拜的對象，視等級而不同。春秋以後，因生產技術的進步，促成生產力的發展。但生產物的數量，趕不上人口

繁殖的數量，致人口過剩，引起國際間的紛擾。諸侯各謀開拓疆土，併吞小弱，國內陪臣又起來篡奪，封建制由內在的矛盾而趨於崩潰，舊貴族日就衰弱，新富室漸抬頭，各派的思想家乃同時並起，各以所處的地位不同，立說互異。其主張正名定分，維持封建舊制者為儒家，主張尙同兼愛，扶殖平民，抨擊貴族者為墨家。主張因仍自然，期復於原始社會者為道家。其他如許行倡並耕之說，惠施主汎愛之說，則近於墨。它囂魏牟縱欲任情，則近於道。儒家得到孟軻，荀卿，流傳遂廣。後來韓非以法治主義融會儒道名家，則以同異之辨，攻詰儒墨。這皆是因為各家所處的階級不同，觀點不同，故立論懸殊，如水火黑白之相反。諸家乃各階級的代言人，不是故為立異，各執一說的。

二、秦漢為前期半封建時期。秦人以耕戰政策吞併東方諸侯，實現統一政府，領域日見擴大，政權日益強固，毅然焚燒異說，希圖統一思想，不容異己之存在。融合儒道的法家，既推倒一時；綜合學派的雜家，更應運而起。但因土地私有制成立，豪強兼併之風日甚，剝削農民，稅至什分之五，加之國又有力役之征，驅策農民，每以萬計。卒致舊封建領主領導失業農民，起而亡秦。漢初大封功臣，六七年間，次第消滅，改封子弟。又以七國之亂，削弱其土地，或留置京師，使他們不得就國，徒擁列王之名，

無封建之實，這是「封而不建」的政治。再說彼時的經濟基礎，則仍爲地主對於佃農的半封建狀況。雖國家一再減輕賦稅，由十分之一，減至三十分之一；然受其利者惟有地主，地主的實力加厚，佃農的疾苦益深。這輩地主子弟由鄉里選舉登用於朝，莫不以專制帝王爲最高的權威，視爲萬能的神聖。一切思想皆依附他以存在，供他的利用。其時政策號爲罷黜百家，表章儒術；而實則醉心於陰陽方術之士，長生久視之說。一時經師窺破他們隱衷，於是雜採術數家言，傅會經旨，揭持「天人感應」之說，妄談災異。儒生到此時變質，其眞象不可復見。道家尤而效之，亦捨棄其原來「絕聖棄智，」「絕仁棄義」等偏激主張，惟以「清淨無爲」之說，迎合時主，稱爲黃老。陰陽家遂乘勢播其妖妄之談，構成讖緯等書，流爲多神宗教，廣佈民間，乃有黃巾之亂，這是中國思想的黑暗時期。

三、魏晉迄五代爲中期半封建社會。漢末改郡縣制爲州郡制，其後州牧坐大據地自雄，傳之子孫，無異封國，演成三國鼎立之局，統一之帝國從此分裂。魏設刺使，或加「使持節都督」之稱，無異漢之州牧。晉封宗室，致八王構兵，五胡十六國紛紛內侵，北朝陷於異域，南朝以軍閥互相篡奪。隋人統一，一傳至煬帝，又爲太原留守李淵所篡。唐再統一，初行十道制，後於邊境設十節度使，復釀成藩

鎮之禍，朱全忠逐代唐室。五代十國，歷五十四年，凡易八姓十三主，直到宋人統一，軍閥割據之局纔告結束。這是中國史上「不封而建」的時期，或名此期爲封建社會，似乎不錯；但是說到經濟狀況：晉代曾用占田制，北魏，北齊，北周用均田制，唐用班田制，皆欲從平均土地，來解除農民的痛苦。但考其實際，各代之亟亟整理土地的原因實爲政府增加稅收，不是爲人民謀福利的。因爲當三國六朝長期戰爭以後，人民多遺棄土地，流亡他鄉，廣大的荒原，到處皆是。時局稍定，不能不招徠逃亡，從新分配，予以相當田畝，充分利用其耕作力，使他們負擔各項課稅，兵役及雜役。其限制官吏占田，亦爲防止無稅地的增加而已。實則官吏已占之地，既未因限制而歸還，同時仍允許土地私有制之存在，且承認其買賣自由，終無法防止豪紳地主的兼併。故不待唐朝中葉，此制已破壞無餘。所謂節度使的又復任意支配，陷經濟於混亂狀態。這七百五十餘年之間，不獨平民備嘗兵戈之苦，卽一般士人亦感禍亂浸尋，安身無地，思想乃激起反抗之勢。初僅以懷疑態度，詰難歷來傳統的思想；繼而因爲舊思想已經廓清，新思想尙未建立，大家感到無出路，乃流於頹廢一途。當這個學術界苦悶到極端的時候，忽然西方佛教，流布東土。一時學者自然樂爲介紹，從事翻譯。後來更能融會貫通，自創新的

解釋隋唐以後，沙門大師繼起，乃自立新的宗派，如華嚴宗的廣大圓通，禪宗的不著迹象，皆非印度舊說所能包容，簡直會合東西思想而成中國的佛教了。中唐以後，狂禪起來，其風漸漸的衰微。至晚唐，五代，更爲世人所不滿。道教在唐代，雖得帝王崇奉，定爲國家正教，然其立說淺薄，多採取象教密宗之說，傅會陰陽五行的迷信，本無甚麽宏深的學理；但其支配社會的力量很大，而且是宋元理學的前驅，亦言社會思想者所不可忽的。

四、宋元迄淸季爲後期半封建社會。秦漢兩代雖爲專制政體，但其專制的程度，不如宋元明清四代很遠。中國專制政治的組織，到宋代乃更密。趙匡胤起自歸德節度使，本由軍閥出身，到他既得政權以後，乃力謀削滅軍人特權，使軍民分治，並統一諸路財政。這樣辦法，才將全國的軍政民政財政統歸中央直接管轄，眞正的集權的專制政治至是才能完成。政治因此得上軌道，日見脩明，當時儒生乃得從容綜合道教佛教而成統一的思想，所謂「理學」是也。但是宋代內政雖較爲整飭，而強鄰逼處，外禍日棘，政府因一度抵抗失敗，遂專取保守政策，忍辱屈服，祇求旦夕苟安，不顧將來危險，這是衰老民族的暮氣的表現。於此和平苟安主義之下，思想當然有保守的惟心的傾向。其時有

主張富強政策，振作這樣衰頹學風者則爲江西學派。歐陽修，李覯舍性理而談政治，未能引起世人的注意。到王安石繼起，得神宗信任，毅然變更新法，以充實國家經濟，解除農人疾苦，並訓練諸路將兵，期於外抗強敵，內固國本。奈處此苟安空氣之中，保守派羣起反對，致良法不行，王氏失敗，終召金人之禍，黃河流域復陷於異族之手。南宋與金人對立百餘年，其文化由長江南移至閩江流域。大致仍沿北宋思想，無大變更。朱熹出來綜合各派思想，建理氣二元論，集理學的大成。江西陸九淵持「心卽理」之說，與他對抗。永嘉、永康學者倡功利主義，皆不能戰勝他。朱學勢力遂彌漫南邦。他於理欲之辨，看得太嚴，至迂拘固執，適成爲束縛人心的工具。迨元後十三世紀，北方蒙古民族崛起，席捲中原，金宋同歸消滅，理學也就闇然無聲光了。

元人囊括歐亞兩洲疆域，建立空前大帝國及四汗國。其時文化中心地，如中國、波斯、阿剌伯、印度、東歐，悉入其版圖，誠世界文化調和的絕好機會。無奈游牧民族不能負此大責，各地文化且被他們蹂躪，至於毀滅，無絲毫的貢獻。及至他們由游牧生活變爲定居生活以後，立卽爲各地的固有文化所征服，與之同化。所以他們治理漢人的方法，仍憑借理學來維持政教，使朱學成爲社會上最有

權威的宗教。然因元人領土擴張，東西交通頻繁，致西方佛教中專事密咒的眞言宗由土番輸入中土，爲蒙古、西藏諸族所崇奉，且與內部流行的神祕思想相結合，而成民間各種祕密宗教和元末唱亂的白蓮教即其中的一個。

朱元璋以平民革命，得前世遺民所鼓吹的民族思想及各種祕密宗教運動的助力，得告成功。詎料他既得天下以後，師法趙宋的故智，統一政權。且進一步廢除內閣制之丞相，分置六部，集大權於天子一身，實現獨裁政治，不容任何人妄參末議。於是摧殘士氣，干涉思想，仍借朱氏理學爲工具。又創八股制義文體，欽定考試功令，完全以朱注四書及朱派學者所注五經爲根據，不許世人批評或反對。朱學至此，遂爲專制魔王所利用，爲其錮蔽思想，消除反動的武器。時對於朱學作革新之運動者，粤東有陳獻章、湛若水兩氏，樹幟東南，其說偏於珠江流域。至十六世紀，王守仁倡「致良知」及「知行合一」之說，足矯朱學拘迂之失。風被一時，吳越楚蜀之間講壇林立。弟子王畿、王艮所傳更廣，雖販夫走卒莫不聞風興起，當時號爲「心學」。從其游者，大概以率性爲眞，操持爲僞，以文字爲不足求，典訓爲不足用，雖足以洗刷人心的萎靡，喚起振奮的勇氣；然而流於空疏放蕩，近於禪學，

爲一般學人所不滿。及熹宗之世，閹宦弄權，敗壞朝政，致國內流寇四起，社會動搖；國外強鄰壓境。勢尤岌岌，乃使談心言性之士，不能不轉變趨向，顧及實際問題。東林，復社兩派學者因以實踐主義爲天下唱。他們斥責權奸，指謫政治，風節懍懍，在人耳目。然國勢之危已如累卵，實非書生所能挽回，卒以流寇之禍，招致滿洲入關，亡國之慘劇復演於十七世紀了。

明室既亡，一般士人感外族的刺激，乃轉變向來治學之態度，捨空談而尙徵驗，貴力行。南方有顧炎武、黃宗羲、王夫之同時起來，他們講學著書，以經國寧民爲當務之急，一洗往時空疏之失。北方則顏元、李塨繼起，以孔孟之學在於躬行實踐，經世致用。這是東方特有的「惟行學派。」然刻苦自勵，難貞卓絕，非常人所能堪受，其傳乃不能久。此外尙有抱民族主義者，鑑於吹吹舉義多歸慘敗，乃深入社會下層，創立祕密宗教及會黨等集團，以組織民衆。其思想的普遍，效力的宏偉，有值得人佩服的。

淸康乾兩朝，文網日密，講學之風頓息。吳、皖學人因致力經術，鑽研聲音訓詁，號爲「漢學，」來易「宋學」的旗幟。吳派以惠棟爲領袖，其學篤於信古，無多創獲。皖派以戴震爲中堅，於聲律、音韻、

曆數、典禮之學，皆能觀其會通。戴震又著原善、孟子字義疏證兩書，明理欲非二事，理氣爲一本；則是「惟情學派」的發端。

統觀周秦以來中國社會的經濟結構，由領主農奴制進爲地主佃傭制。其政治組織，由封建制進爲半封建制。卽由諸侯分權制進爲中央集權制，更進爲君主獨裁制。統治者的權威日高，反映此權威文化的思想亦隨之日密，所謂禮教法制諸規範，及義理心性諸學說，無不爲他們利用，來做束縛箝制的工具。而權威者本身，則超然於規範以外，非任何學說所能範圍。這皆是權威文化底下思想自然之趨勢，必待社會經濟基礎發生變動，同時適應此基礎所設立之政治的，法制的諸結構由動搖而至於崩潰，而後思想界乃呈轉變之趨勢。如懷疑論者王充之起於漢末，直覺派禪學之起於唐末，功利派葉適、陳亮之在南宋，實踐學派之在晚明，惟行學派、惟情學派之出於淸世，皆揚棄過去學說的弊病，建立新興學說來替代。這是二千年來封建社會及半封建社會思想嬗變的經過。

以上就共同的社會背景把周秦以來的思想說個大概。此外尙有各別的個人背景，不及詳述，容於分論中再來說明。

第四、過渡社會思想。自清道光中葉雅片戰役（一八三八——四一）訖於現在爲過渡時代。清廷自雅片戰爭失敗，一八四二年，與英人結南京條約，開闢五口爲通商商埠。從此國際資本主義者得到經濟侵略的根據地，將他們機械工業所製造的過剩商品大量輸入，破壞我國固有的家庭手工工業，致農村日見衰落。農民多數失業，羣赴都市爲工銀勞動者，陷中國於次殖民地之地位。而國內的殘餘封建勢力之剝削未嘗稍懈，且日益加緊。加之天災人禍相逼而來，民不堪命，乃於一八五〇年暴發而爲太平天國之革命運動。雖因爲他們沒有體系的思想，一致的計劃，卒爲曾國藩統率的湘軍克服；然國藩所標榜的宋學終不足以饜人心，於是常州今文經學以起，揭持公羊家「張三世」「通三統」之說，主張改制。康有爲根據此說，倡導戊戌變政，又因舊人的阻撓而失敗。到一九〇〇年，更暴發爲反帝的義和團運動，召八國聯軍攻陷平津，賠款求和。國勢至此，一蹶不能復振。清廷雖欲以維新政策敷衍一時，而國民義憤終不能平，孫文乃倡民族革命，顛覆滿清，變更國體政體。袁世凱乘機秉政，竟欲借復古思想，帝制自爲。孫文更確定三民主義，爲國民革命的基礎。他蓋鑑於中國社會的現階段，確爲封建勢力殘餘，及國際資本侵略，國內資本衰弱的時期。故以民族主義

抵制帝國主義者的侵略，以民權主義肅淸封建的殘餘勢力，以民生主義防範國內資本主義的形成。庶達到全國民衆自由平等的目的。有一部分人，則認中國目前社會已形成資本主義。那班矯枉者又爲封建思想張目，思再現專制政體於今日。外此，又有所謂無政府主義者，國家主義者，亦爲一部分人士所樂道。環顧社會，更有所謂金剛時輪法會、龍虎壇等，亦不乏羣衆頂禮膜拜於其間。似這樣思想錯亂，文化失調，致舉世惶惑，毫無歸束。實則核其內心，探其隱衷，各級人士幾無不以個人主義爲依歸。苟可以增進個人的權利，任何主張皆可犧牲，雖國亡種滅，亦非所恤。這是今日思想上的絕大危機。吾人値此危急存亡之會，猶得從容將過去思想加以結帳式的整理，其目的：一則應用科學方法，將前人遺留舊說一一加以檢討，爲之重新估價；一則將過去最有價値的思想及其精神重爲建立，使與社會現階段互相適應，期實現最後的目的。這就是我與中睿相約分述這部思想史分編的主旨。先說一個大要，弁於書前，作爲序言。

二十五年夏六月陳鐘凡敍於南京淸暉山館

自序

(一)動機與計劃

(1)動機

倘思的著這一部書，約有左列各種動機：

(A)我到了北平，學問慾日益大，不久考入國立北京大學研究所國學門，研究「中國思想」一面參考西洋各大家的學說，一面發表自己的見解。梁任公先生(啓超)因看到我的思想論文，而來書厚勉道：「大稿暇讀，具見精思，更加覃究，當可成一家言。勉旃勉旃！」(十四年十一月十五日)於是益自淬勵，開始注意有關係的材料；後來在滬漢各大學講學，擔任「中國哲學史」「中國政治思想史」「中國學術概論」「中國通史」一類課程，因連帶關係，益努力搜集。

(B)我徧讀時賢所編關於中國哲學和社會科學的著作，覺得他們的方法雖也有很好的；但應用起來，卻多欠正確。(詳見書中新觀點的應用一節)而新舊派的著作，又多同病着內容空虛，材料缺乏。對於宋代以後：有的不能完成，有的雖完成而仍以正統派和普通常識(卽人所共知者)爲限，實不足以代表中國的思想。

(C)我少時治中國哲學，獨側重「政治哲學，」「社會哲學，」「人生哲學，」「教育哲學」；方面而不喜歡「宇宙」「心性」……一類玄談。後來因進而以爲：哲學思想好像還不如社會科學思想對於人生社會關係的來得密切。因爲「學術社會合一」是社會科學的特點；而漢後的經濟政治教育各種思想，更重實際，多屬經驗之談。有些盲從的認「中國無所謂社會科學，」這正如淸李寶淦所譏：「事不目見，而臆斷其有無，可乎哉？」(漢堂文鈔又書列子後)

(D)民國以來，主張淘汰固有思想，估定過去價值，建設本位文化者，頗不乏人。在我卻以爲：非先研究其整個，無從淘汰與估定；非先淘汰與估定，無從重新建設。

(E)古今中外，異說紛紜，後之學者，無所適從。今特以本人涉獵爲範圍，以大衆福利爲目的，採

過去的材料，備今後的施行。有如白居易所主張的：「爲民爲物爲事而作，」（詳見新樂府序，與元九書）和袁枚所主張的「獵取精華，」「卻處處有我在。」而我對於前哲今賢友朋後生，亦如袁氏所說「主善爲師，」「有一篇之善，」「一言之善，」「僕必師之。」（詳見再答李少鶴，答雷翠庭祭酒書；請再參看本書第五章（一）（4）揚棄主義伊里奇對於文化的主張。）

（F）吾在各大學講學，一般同學動輒以「各種研究法」和「要怎樣去求學處世」相問，使我忙於應答。而我後來因爲自己所獲材料益富，所遇困難益多，也就益認方法的重要。所以今特先來完成這本中國思想研究法。又吾因鑒於歷史與思想有密切的關係，像梁任公先生的中國歷史研究法一類名著，所論因果，既不得要領；其他標準，亦尙未詳盡。故本書到處兼注重歷史的研究方法，現已將歷史的方法與應用方面，提出一小部分編成中國歷史新研究法一書。

既有動機，便有目的。我著這書的目的，約可分爲方法，材料，思想三方面來說：一爲集合古今中外各種正確的方法論而貫通之，使之成爲一種新鮮的總結的研究法。（多在中國思想研究法第二章）二爲大規模地把中國數千年來，尤其是宋以後大部分很寶貴的思想材料，從埋沒中掘發

出來，而後分別加以整理，以使今人從此而得很深切的認識中國思想文化。（多在中國思想研究法第四章）三爲對於古今中外各種思想學說，既選擇其精華，又糾正其荒謬；或詳前人所未詳，或發前人所未發。在自成一家，以利人益世。（多在中國思想研究法第七章）如再總起來說，就是：以我的思想眼光，把中國古來最前進最精采的思想材料，和西洋近代最前進最精采的思想方法，貫通起來，而使之成爲一種化合古今中外人我的新方法新思想。凡哲學與社會科學，思想與歷史；整理與創作，理論與實踐等，無不合一。朱一新曾主張道：「考證須字字有來歷；議論不必如此，而仍須有根據。所謂根據者，平日博考經史，覃思義理，……無不講求，傾羣言之瀝液以出之，……並非鑿空武斷以爲議論也。此其功視考證之難倍蓰，而學者必不可無此學識。考證須學，議論須識，合之乃善。」但此事卻如章學誠所歎：「吾之所爲，則舉世所不爲者也！」

（2）計劃

陳斠玄先生（鐘凡）努力搜集中國藝術宗教方面的材料，於二十三年起決定與我合編「中國思想史」但我對於體裁方面前後卻有不同：起先，打算採取「通代分編」，分爲：（一）中國思

想研究法，（二）中國思想總背景，（三）中國經濟思想史，（四）中國政治思想史，（五）中國教育倫理思想史，（六）中國藝術宗教思想史，（七）中國思想新估價，（八）中國思想史表索引八種。按部分先後，陸續編著。以完成每一部分爲暫告一段落。各部各自獨立，但同時卻各部互相關係。

後來，我卻爲了下列各種原因，而決定改「通代分編」爲「斷代混編」，改「從古代整理下來」爲「從近百年整理上去」：第一、是由於我常被文化界特約撰述現代近代的思想；第二、是由於我看出各界對於現代近代思想同感興趣與需要；（以上二點詳見拙著中國近百年思想史自序）第三、是由於目前整理中國思想者，多集中於周秦漢晉方面；至於近代現代思想，尤其是正統派之外的宋明清民國的思想著作，幾乎全不爲學者所注意。第四、是由於我認「通代分編」的體裁，對於「背景」「估價」各方面，很容易重複，並會令人感到無從認識各家的整個面目，所以不如略採「斷代混編」的體裁：在每一時代之下，分各種人物；在每一人物之下，分經濟政治教育倫理各種思想。第五、是我對於周秦明清現代的思想，較爲重視，較多用力。如採取斷代混編體，便可把

非我所長的部分，從緩去整理，或讓給別人去整理。現在暫將中國思想史一書分為：（一）中國思想研究法，（二）中國上古思想史（周秦），（三）中國中古思想史（漢至五代），（四）中國近古思想史（宋元），（五）中國近世思想史（自明至清鴉片戰爭），（六）中國近百年思想史（自清鴉片戰爭至此刻），（七）中國思想史年表索引七種。其中的（一）為一切的根據，（二）至（三）的材料，係人所共知，可緩整理部分；但周秦部分，仍極重要，須速應用正確觀點重新整理。（四）至（六）的材料，係人所少知，宜速整理部分。自（二）至（六），包括「背景」「估價」兩部分。以上所謂上古、中古、近古、近世各部分，純就平均分配思想材料着想；至於中國史的分期，吾的主張是（一）多屬傳說時代，即虞夏以前的「原始共產社會時代」；（二）部分可考時代，即商的「奴隸社會時代」；（三）正式有史時代，即（1）周秦的「原始的封建社會時代」；（2）秦至清鴉片戰爭的「轉變的封建社會時代」，（3）清鴉片戰爭至今的「半殖民地（或半封建）社會時代」。

總之，我們的計畫，在乎方法（尤其是觀點）與材料；至於體裁方面，比較沒有關係，非此則彼，

不必限定大概如目的在編成各種思想史料，和便利專門學者，固當採取「通代分編；」如爲便利自己整理，和應付一般需要起見，自以「斷代混編」爲是。現在決先編成「簡要的斷代體，」將來如有需要，再就經濟政治教育倫理各部分，選出一二種，編成「詳細的問題體，」可也。

我此刻既擁有二百餘萬言（將來擬力求簡要，刪存三四分之一。）而極珍貴的中國各種思想材料，如生活安定，而且有空，沒有病痛，自然可以按期陸續完成。不然，則擬先成各種思想史長編，或把一切材料略爲編排，作爲各種思想史料。再不然，就只好把比較重要而先脫稿的中國思想研究法中國近百年思想史兩種，公開獻給有志於思想歷史的學者與文化界了。

（二）方法與材料

（1）學問的兩大類

就字義言，學問約有二義：一則如古人所謂：「不能則學，不知則問。」「學以聚之，問以辨之。」此學問是作動詞講的。一則如後人所謂：學問家，有學問……一類，則作名詞講。在表面上，雖有動詞

與名詞的不同，要此二者，缺一不可。名詞的學問，實由動詞的學問而來。就實質言，學問約有二途：一爲手段的，卽方法的學問，或學問的工具；一爲目的的，卽眞相的學問，或學問的事實。（此事實係廣義的，如一切歷史固屬事實；卽一切思想，亦屬事實。例如孔子提倡仁孝，……墨子提倡兼愛，……此卽二人思想的事實。）前者如一切方法論或研究法，學者謂之「所以然」；後者如一切事實或思想，學者謂之「當然」或「所已然。」

（2）博學與方法的輕重難易

「方法的學問與事實的學問，二者孰重孰輕？」解答此者，在學者中，約有兩派：一爲所謂前輩舊學者中的一部分，他們多注重事實或目的的研究，而認方法爲無足重輕；其一則爲所謂後輩新學者中的一部分，他們多注重方法或理論的研究，而認事實爲無足重輕。吾則以爲：博學而不知方法者，只是半個學問家；有了方法而不能博學，也還是半個學問家。因爲不博學的方法，任你說到「天花亂墜」「滔滔不竭，」終是「紙上談兵」「閉門造車」神話式，玄談式的方法，沒有多大適用，甚至所謂眞者非眞由自欺欺人而誤己誤人；無方法的博學，任你「道貫古今」「學博中外，」

終是「博而寡要，勞而無功，」垃圾箱，字紙簏的博學，自己不得要領，便無以使後學多所心得，所有整理或研究的工作，多等於白費。反之：有方法的材料，才是眞相的材料；有材料的方法，才是實驗的方法。換言之：應合新舊學者，中西學問而爲一。卽用新學的西洋的方法，去研究舊學的中國的材料。如用科學來比方：則科學課本，好比「研究法，」而標本儀器好比「思想歷史；」二者相輔而行。這便是我極力主張方法與博學合一的理由。而我的所以要同時編著「思想史」與「研究法」二者的原因，亦在此。

或又問道：「方法與博學二者孰難孰易？」此在吾亦以爲：二者皆難而不易；不過這是以眞正的方法與博學爲限的。若像一般「文抄公，」「文剪公」……的僞博學，和「心法」「冥想」……的空方法，那就皆易而不難了！

（3）我的方法

我在方法論方面，對於現今各種玄虛的機械的武斷的片面的，和胡塗的灰色的調和的平等的觀點，皆未敢無條件的隨聲附和；而形式論理學，和歸納法考據學等，亦只是一種補助的方法，而

未能完全獨立。我從舊式的清代的歸納法考據學，到最新的西洋的辯證法和歷史的唯物論，都曾劃出長久時間去作專門的研究，研究自然要由「有的比較注意，有的不合我見；」而「有的比較精熟，有的少有心得；」以致「有的多受影響，有的少所取材。」但我自己，卻也有創獲的愚見，和集成的企圖。這便是善者從之，微者顯之，偏者正之，誤者改之，缺者補之。……學者看完吾書，便會知道我的研究方法，既不是無根據的冥想，亦不是無見解的盲從。

（4）我的材料

我在材料方面，爲了要使重要材料，不致逃出吾目，而趕讀清末以前四千種的書籍，論卷數似亦在四五萬卷以上。雖未能種種都一樣的精讀或細讀；但我的涉獵書籍與搜集材料，自問：第一、不像板本學者目錄學者，只翻卷首的序文目錄，和刻板的年月，就算完事，一天能夠查閱數百種。第二、不像一部分很經濟的學者，或聰明的學者，要著作或研究某一問題時，就跑到圖書館翻查古今圖書集成、宋元明儒學案、二十四史、九通、皇朝經世文編、百子全書幾部大書，再參看今人所著各種大概相同的新書。第三、不像一部分新學者，平日少讀中國舊籍，因一時要編起中國某某思想史來，便

跑到有名的國學家處，請其指導，開一書單，而後遵命去翻查，看完那書單，便自以爲什麼材料都莫能出乎其外了。第四、不像一部分舊學者，信任過去學者，根據目錄學書的分類與提要，去搜集材料。以爲研究文學，只要讀集部的重要書籍；研究哲學，只要讀子部及經部的重要書籍；研究史學，只要讀史部的重要書籍。（上海某有名的新文學家，作篇指導青年讀書的文章，也大倡此老調子。）第五、不像正統派的新舊學者，雖然不一定像上述四種人；但他們卻極信任過去的歷史與記載，專問正統與偏系，禮教與邪說，同宗與異端，有名與無聞，高貴與卑賤，成功與失敗，著錄與禁書；而不細察其眞正的是非得失眞僞善惡，……遂自以爲：自己所學與所述的一小部分，全是主要的，可以代表整個學術界；而所未知研究的一大部分，全是無足重輕的枝葉問題與下乘學者。在我以爲：第一種人，講板本者，可不用說；講目錄者，多不可靠。因爲在短篇序文裏，實在看不出一大部書的內容來；就使看得出，也只是九牛之一毛，滄海之一粟。因爲有了此等目錄學者，便產出許多欺人誤人的目錄學書。第二種人，自今以後，實不屑爲。第三種人，臨時抱佛脚，就使佛眞有靈，也不肯或未暇庇佑你；何況佛根本就不靈，至少也是少靈的呢？（參看本書「搜集法」）第四種人，要知道中國舊書的性

質，非常混雜，雖經傳統的目錄學書明分爲經史子集四部，仍嫌籠統。第五種人，未免太開倒車，新時代的人，實不宜如此。我今是要一一與之相反的。總之，我以爲耳聞不如目見，間接不如直接，少讀不如多閱。例如我對於古來的文集，既發見其爲宋以後思想的大淵藪，便把南京國學圖書館最新出的集部書目逐一翻閱一下，結果把該館所有文集約三千種（前此已閱過的亦在內，詩詞曲等專集在外），通通過眼，然後稍稍放心，以爲經此包圍涉獵，集部中的重要材料，大部分或不致遺失；同時我所搜集到手的材料，亦多爲在我以前一切思想史所無者。所謂「學然後知不足」，吾今纔到此境界。唐代詩聖杜甫「讀書破萬卷」，在當時確可以算是最博學的文學家；但自唐至今，因印刷術的進步，著作的便利，書籍一代多於一代，單說淸代的文集而被我涉獵的，已近二千種，卷數當在二萬以上。如使杜甫生在今世，仍舊只讀萬卷書，那就無所謂博學了，我想他也許會讀到十萬卷，而說「讀書破萬種」呢。吾今雖用盡心血，痛苦萬分，結果也只能涉獵到四千種，所以仍舊覺得慚愧！學者如要知道我的材料的來源，我今可附錄數語於此：

按四庫全書，著錄者計三千四百五十八種，（存目六千七百八十八種，不在內。）尙思生平

涉覽之書經最近之統計，竟將近四千種。（卷數尚未統計，又單文集已近三千人。）惟吾所閱之書，異於四庫全書所收者，約有三點：吾側重集部之文集，次爲子部中之先秦諸子，宋明理學，及漢後雜家筆記小說等；又其次爲史部之正史，及政書部分；而以經部爲最少。在四庫全書，則四者略均；其眼光亦重經史而輕子集。此其一。吾所讀之書，多在後代，及出於四庫全書之後者；而對於四庫存目與四種違禁書目，亦勤於訪閱，若四庫全書，則純以正統派爲限，至清初爲止。此其二。吾所閱者，以各本人最完備之一種書爲限；至於不完備，或重複之本書，及經後人刪節注解之書，則皆不閱。故吾所謂「種」，實多指「人」而言。雖在一人一部中，而有數種不同之書，亦仍以一種計算。若四庫全書，則不然。此其三。（見國學圖書館第八年刊拙作學問家與圖書館一文）

（5）故我與今我

就學問言：我從前是做「專精數部」的工夫；近來，尤其到武昌（民國二十年秋起）以後，益反而趨做博覽羣籍的工夫。以前注重空論；近來注重實學。就思想言：中學時代，是信奉儒家孔子，而排斥諸子以及其他的；後來到了北平（十四年秋起）多讀點書，便知道前此主張的不對，而更主

張：惟眞理是視，而不問一切宗派門戶。又第一次在上海講學時，（十八年秋起）還是不出空想的，注重目的的；（詳見倫理革命一書）到了武昌，才變成科學的，注重實踐的。就學科言：中學時代，是治古文，尤其是韓愈的古文，並兼研究經書諸子。到了北平，便喜治哲學，與歷史，因又涉及社會科學。換言之：便是站在哲學與社會科學的中間，喜歡與社會科學性質相近的一部分哲學，以爲新時代的哲學，要和社會科學謀接近；不可再如從前的以心學玄學神學爲中心。所以我所研究的思想，是在乎哲學社會科學方面的。就方法言：最初是不講方法的；自往北平到第一次在上海大夏復旦等大學教書時，還是「因素論」即「平等的多因主義」的色彩帶得很重；自到武昌以後，才漸漸像這本中國思想研究法中所說的。換言之：起先傾向「信古，」中間傾向「疑古，」近來傾向「釋古。」（釋古一個名詞，係從馮友蘭先生說。）

總而言之：我個人的歷史，在思想與方法各方面，均可用「辯證法」的眼光，把牠分做三小時期：即由「正」而「反」到「合。」我自往武昌以至這第二次來滬（二十四年秋起）在兩地各大學講學，如擔任「中國思想史，」「中國哲學史，」「中國政治思想史，」「中國通史，」「中國

史學史」「中國學術概論」一類課程，便先把這中國思想研究法的大意，及所搜集到手的其他方面的幾箱材料，分別在有關係的各課程裏向諸生講授，諸生認爲多是一般課本參考書所無者，所以很樂於聽講。我今因這本新著作旣已成功，對於過去一切隨便寫出的著作，自當聲明作廢。

（三）圖書館與文化界

（1）圖書館

我自離開北平以後，便歷在滬漢講學，除滬漢兩地圖書館是吾課餘前往搜集材料外；又於二十三年春請假再赴北平：在國立北平圖書館，東方圖書館，國立北京大學圖書館等處補充搜集關於淸代禁書和其他祕本的材料。更於同年暑假向學校辭職，到南京入住號稱全國第二大圖書館的國學圖書館，根據該館目錄，凡未經前此翻閱過的要籍，多逐部涉獵一過。（多指文集部分）若就對我利益的程度而說：則幫助我最多的，便是這在南京龍蟠里的江蘇省立國學圖書館；其次爲國立北平圖書館，東方圖書館，北京大學圖書館，以及湖北省立圖書館（多由程方先生代借），國

立武漢大學圖書館（多由呂懷君先生代借），華中大學的文華公書林等。其中如武大圖書館，湖北圖書館，因爲有人代借，所以就是善本書和叢書，有時也可以通融的拿出館外來。而武漢藏書家兼目錄學板本學者徐行可先生（恕），和努力搜集近代史料的鄭鶴聲先生，我也曾向他們借過書籍，問過板本。飲水思源，我應該首向以上各圖書館道謝！但以上所云，多屬中國固有圖書；至於西洋近代的新社會科學新哲學譯著，則爲現今各大圖書館所少收藏，只好由我自己隨時向上海武漢北平等處新書店去訪購。

（2）文化界

在搜集中國思想史各種材料（中國思想研究法在內）時期（十四年起），獎勵我指導我的，首推：梁任公、王靜安（國維）、陳援庵（垣）、江叔海（瀚）、李證剛（翊灼）、梅擷芸（光羲）、陳百年（大齊）諸先生。在編著中國思想研究法時期（二十三年起），由同意而促成我的，首推：蔡孑民（元培）、李證剛、黃離明（建中）、歐陽予倩、柳翼謀（詒徵）、劉楚賢（掞藜）、陳斠玄諸先生。在中國思想研究法的脫稿至增訂時期（二十五年夏起），與我討論，或並代爲校閱，贈送序

文的首推：陳斠玄、柳翼謀、蔡子民、顧頡剛（顧先生最能認識我的一切），嵇文甫、張栗原、蔣竹莊（維喬）、呂誠之（思勉）、及陳道生諸先生。他如朱逷先（希祖）章太炎，李石岑諸先生，我也常與之討論中國學術思想。所以自梁先生以下各位師友，都是吾所應該鄭重表示感謝的！

此外因知道我此種研究工作，而特約我撰述關於中國思想文化的稿子的，有滬大出版委員會，及馬宗榮雷震艾思奇諸先生。要代我刊印本書的，有陳柱尊（柱）先生的要我先選錄幾章在學術世界發表，王宏實（兆榮）先生的要我把全稿發表於學藝雜誌，並刊入中華學藝社學藝叢書。（我因要再增删改正，與一時鈔寫不及，故未應命。）要聘我去專門指導與講授中國思想的，有：廣州學海書院（係研究院）的派負責、來滬大要我專任「指導該院研究生研究中國社會科學」的導師，光華大學與蔣竹莊先生的要我講授「中國思想史」（雖送聘書，我均未就。）盼望我能夠早日完成中國思想史的，有：參加中國哲學會第三屆年會的許多新舊朋友；而因讀我三十年來的中國思想界，兩年來的中國思想界，研究中國思想應有的新認識等文，而未見面或不知名的許多學者學生，也紛紛來函獎勵。以上是近來文化界對於吾的研究工作的注意。

吾在華中大學講學時，因黃心學霍恒德諸同學的努力研究近代西洋最新的方法論，每讀一新書，卽互相介紹；如不易得者，亦互相借閱；有所疑問，更互相討論。吾的研究新方法論，因此而益感便利。又前在大夏大學講學時，有一位長於文學的邱竹師同學，前年暑假特聘他到南京國學圖書館爲吾校勘，兼代吾指導鈔寫員工作。而十幾位每日到國學圖書館爲我鈔寫材料的鈔寫員，在大暑中趕快工作，於一個足月，便把近百萬言的材料，從近千種的舊籍中鈔出，尤使吾念念不忘！此外還有一個人對我也是有幫助的，這是內子林柏靑女士。我爲了愼重，草稿是常改的，中間曾經她很用心的代吾重抄過一回，有時候且抄到午夜；而她也很會考慮，可以給我做點參考。

（四）改編與求教

（1）改編

自前年五月初到此刻，已有兩年半之久，我爲愼重起見：一面繼續寄稿請各師友校閱和商榷；一面由自己不斷的翻查新舊書籍，斟酌考慮，大小改正與增删，當不下百次。起先增補到三四十萬

字，繼則由刪成二十五六萬字而到近二十萬字，現又把近二十萬字而刪到約十二萬字。茲將經過情形，略述於左：

因爲觀察的方法（一）那一部分很重要，所以把六七年來被我眉批，提要，加圈，摺角，多作記號，以便考查的新哲學新社會科學方法論譯著數十種，再溫一遍，對於最重要而又最正確的部分或書籍先做選取的工作，次做集成的工作，後做闡明的工作。（有一部分是在從前草成的）把原稿重新整理一下：有的刪去，有的保留，有的修正，有的補充。（以「補充」爲最多）當我擬定綱目，正在修改的時候（去年一月），因出席在南京開的中國哲學會第三屆年會，提出和本書有關係的論文；並和四方來會學者，討論中國學術思想與西洋新方法論。最可紀念的，就是遇到對於新觀點既有研究又能應用的嵇文甫先生，嵇先生又於會畢來滬訪我，我把全書和擬定的新觀點綱目，請他審查一下，他結果無異議。到了客秋，那一部分已改編竣事，精研新觀點的張栗原先生和我又都因戰事逃入法租界，時常往來談論一切，我乘此機會，抽出觀察的方法全章，和全書詳細目錄，請他愼重爲我校閱，並代刪節。他除了對於我用的名辭，有所商量以外，也認理論與應用各部分都很

正確，不可再求簡要以致不易令人了解。我當時曾擬讓牠（第二章（一））的篇幅估得絕對的多數（原文多至七萬字）但經後來，一再考慮，卻把牠刪去，打算另外編社會科學基本方法一書，以供讀本書者的參考。最近，我又把書中和歷史有關係的一小部分，另外抽出編成中國歷史新研究法一書，中國歷史新研究法與本書的關係，好比手足的處處互相依賴。顧先生序中說的「歷史的分期法」現已併入中國歷史新研究法，希望閱者注意及之。

教育部於二十四年八月起，補助滬江大學一個「文史特種教席」（特別講座）當局聘我來擔任。因京滬間來往很便利，所以得再乘前年暑假的機會，到南京重入國學圖書館去補充涉獵書籍，並把一切寄存館中的書稿運滬；不久，又再到京，把從前住該館搜集只先在書目中登記的材料鈔出因再翻閱這一大堆的材料，便再抽出很有關係的好幾萬字，分別補入書中。（多屬附錄原文作註方面）後來嵇先生對我說：「與其失之繁，毋寧失之簡。換言之：搜集材料當求詳盡，編著成書當求簡要。」這實不失爲至理名言；但其他師友，卻多不以極端求簡與完全取消原文爲然，其理由是：「您這本書和普通的著作不同，例如您書中所引證的人名書名至理名言，多不是一般圖書

館所有，和一般學者所知道的。如不詳備一點，便又害了「正統」「道統」「陳陳相因」「人云亦云」的流行病了；況偉大著作如馬克思資本論一類，也是繁徵廣引，力求材料豐富的？」所以結果，只好一面盡量刪去附錄原文，一面略爲提要與註明出處。如讀者想由本書的提要，進而詳讀某古人某名言的原文，而又苦無書或難查者，來函詢問，自當明告。再有一個辦法，就是：打算將來把多附原文的本書原稿，招人重鈔一部，交給益我這書最多的南京國學圖書館收藏，以備今後讀者的翻查。汪馥泉先生也要我就本書中的中國思想史料簡目，註明各人的著作，在我原意，是認那簡目的大部分，如讀者按着人名去找書籍，並不算難；如讀者一點力也不肯費，則儘可等看很詳細的中國思想史。

蔣竹莊先生認我的「中國思想史，與其通代分編而爲經濟政治教育倫理各種思想史，不如把牠改爲斷代混編：先由清代思想史着手，次及清以前各代思想史，較爲便當。」我本也想到此層，現已接受蔣先生的主張。又陳子展先生，要我們於原有各種思想之外，添一「文藝思想」我以爲：只要有人加入分工合作，至於擴大範圍，增加部分，那是不成問題的。

自七七蘆溝橋事變發生，故都圖書損失以後，我益重視我從北平各大圖書館採來的那一部分材料；不久空前未有的統一抗戰於八一三開始，我雖把所有圖書物件放棄於滬江大學；但對於由南北各大圖書館採來的三箱寶貴材料，卻自幸多已搬出。（惟關於各家「背景」材料的一大部分，和劄記索引的一小部分，因抽出另排公文櫃中，以致臨急忘記帶出，仍覺可惜，此後恐怕無法搜集了！）而這本中國思想研究法更在機聲軋軋，砲聲隆隆的危城中，繼續增訂。我對於本書第二章觀察的方法，和第七章實踐的方法所引古今中外一般聖哲的至理名言，至此而益覺其有價值而很切用；就是自己說的話，也因此而益堅信不疑。

（2）求教

近幾年來，新舊師友（不論信古、疑古、釋古各派）和初見面而頭腦有相當清楚的人，其思想或方法向來和我不甚合者，只因和我暢談，或看見吾一部分稿子，和近來發表的幾篇論文，也多對我深表好意。這是我最引爲欣慰的！我很希望自此以後，國內學者能夠漸漸地不再有無謂的盲目的門戶意氣之爭，大家都足踏實地，努力去求眞理，提出成績，只要「持之有故，言之成理，」便不應

該有所嫉妬，妄加摧殘。

我因近來書籍益多讀，材料益多得，於是益覺治學之難：既貴分析，又貴貫通（所謂「知類通達」）是爲一難；既貴博學，又貴精思，是爲二難。換言之：卽既貴材料（或學問）豐富，又貴方法精確，更貴思想（或見識）高超，兼此三長，古今罕見。吾今雖不揣固陋，勉爲其難，究覺尚未有合；惟生平精力，幾盡於此，可以少愧而已！

最後，我很盼望國中學者的有二點：一是多方合作：例如吾在「中國各種思想史料簡目」中所提出的人名，往往爲現今所有「人名辭典」「生卒年表」（如商務印書館的中國人名大辭典，歷代名人生卒年表，歷代名人年里碑傳總表，及國學圖書館的歷代名人生卒年表補等。）一類書籍所無，無從依生死先後的嚴格次序去排列。此事吾頗感困難，前已與顧頡剛先生論及之。其他需要合作的地方，也還不少。如有努力的學者，願很忠實的加入合作，吾是熱烈歡迎的！一是多所指教：因怕記憶有錯誤，希望海內博學者，多多指正。再如認吾的各種方法尚有待商搉的地方，也希望發表意見，直接賜示，經考慮後，果極正確，卽行修改，以臻完善。

中華民國二十七年雙十節蔡尙思草于上海

再版自序

本書在這「大時代」出版，能于短期間售罄，這是我料想不到的。我現在大學裏專門講授「共同必修」的「中國通史」，也以本書關於「歷史方法」部分即觀察，選擇，評論，實踐等章爲「緒論」，而由我再加補充與說明。現在特作一「索引」，以便有志史學者的參考：

（1）本書提要與方法的次序——見顧序，蔣柳二序，自序，第一章（四）。

（2）方法的最爲重要——見蔡序，自序（二）第一章（一）（二）（三）。

（3）歷史與思想的密切關係——見卷末呂氏介紹，卷頭語，自序（一）（1，）（二）（5，）（四）（1；）第三章（一）及附錄。

（4）專史的範圍與步驟——見第三章（二）（三）。

（5）史料的搜集與選擇——見第四章（一）中的（1）（2）（4）及（3）中的

（1，）第五章。

（6）歷史上思想上的觀點與應用——見第二章（多屬因）第六章（四）（多屬果）。

（7）歷史家思想家的態度與精神——見第六章（一）（二）（三）（五。）

（8）中國通史的分期與大要——見自序（一）中的（2，）陳序。（？）

（9）中國思想的史料與演變——見第四章（一）中的（3，）（二，）（三。）

（10）中國文化的重新估價與人生社會的重要問題——見第七章。

【注意】其中以（5）（6）（7）（9）（10）五部分爲最重要，（3）（5）（6）（7）（8）（10）六部分兼「一般」「基本」性質的「中國歷史研究方法。」

原稿引國人編譯的西洋理論名著，多寫簡名，現在一一加以註明，附于卷末。又本書排版時，未經我親自校對，以致多所錯誤，現在略翻一下，也隨便抄出一張勘誤表；至于一時未被我看到的和無需特別指出的部分，只好請閱者自己注意！

中華民國二十八年十二月蔡尙思草于滬江

目次

附錄

註一——右各序文之排列，除與我合作之陳鐘凡先生外，其餘均以作者之年齡爲序。

註二——本書各部分所論述，多視問題的重輕而詳略；而編號亦視論述的詳略而多少。

註三——本目錄的所以頗詳細，在乎當作索引，使閱者易於檢查；本目錄的所以加圈點，在乎當作提要，使閱者知其輕重。又此種圈點，係表示著者心得見解較多部分；但亦有一小部分，係表示在方法上思想上為較重要者。

中國思想研究法

第一章　方法的意義範圍與次序

(一)治學以方法爲首要

研究學術，以方法爲首要。方法是研究者，欲達到目的地，求得目的物的一個利器，利器亦可叫做手段或工具。孔子說得好：「工欲善其事，必先利其器。」第一、有了方法便容易：好比黑夜去覓遺失的東西，在暗中亂摸者，多勞而無功，失意而歸；帶火者，多不費工夫，如願以償。甚至如行舟，無探照燈和指南針，不但無法速到，而且會碰到危險。第二，有了方法便正確：好比人的眼睛，只能見顯而不能見微，往往對於微物，多所猜想，以致誤會；我們用了顯微鏡，就得見其眞面目了。所以可說：「研究

的方法」就是學問家的探照燈和顯微鏡。

(二)方法論的三方面

方法論可就「目的」「性質」「範圍」三方面去分類：

(1)為人為己的目的

就目的方面言，方法論有「人」「我」二「為」：「為人」便是向初學或後知者而說法，給他做指南。「為我」像一般自己著書，先自立個義例的，皆近此類。吾今的中國思想研究法，一面當然要代我自己的中國思想史立點義例；一面卻是要給人家做指南的。單就治學而論，尤其是實學，(非就倫理學言)凡欲為人者必先為己，然後以先知覺後知；不然，自身既一無所有，試問要拿何物去濟人？所以「為我」只是表示本身是個實地研究者吧了；而其最大目的還是在乎「為人」。

(2)特論泛論的性質

就性質方面言，方法論約可分為「特」「泛」二「論」：「特論的方法，」既專為甲學指示

途徑，便不適用於乙學，如「文字學研究法」「文學研究法」等類；「泛論的方法」前此是指論理學中之一部分；吾今此書實則包括「特」「泛」二者，例如既言中國思想，則凡研究中國之專門學如哲學，經濟，政治，教育，倫理……等思想者皆適用；而歷史，社會諸學，亦與此有大關係。因中國之各種思想，原皆混而不分，故吾之研究法，亦跟着通行而無阻。又吾所論，不但不是論理學中的一部分；而且絕對非整個的論理學所能包括。蓋其中有一大部分，是古今中外各學所共通的。這便是有似「泛論的方法」處。但有一部分，既是專就中國思想立論，非他國學術他科學術所適用，便又有似「特論的方法」處。吾的各種方法中，惟「搜集的方法」一事為特別，不但一般學生談不到；卽許多很活動的教授，恐亦不暇為。不過如根據吾的人名或書單（指所附中國思想史料簡目）去研究各專門史，那又變成普通了。因為可以百發百中，或所發多中，絕不像我初次直接的在海底摸覓眞珠的樣子。卽初次直接者為特別，甚難；後來間接者，為普通，較易。至於其餘各種方法，則不論古今中外，專門普通，似多適用。

（3）廣義狹義的範圍

就範圍方面言，方法論又有「廣」「狹」二「義」：「狹義說」普通多指觀點，如吾書中「觀察的方法」的一部分。「廣義說」是多方面的，不論什麼都有方法，如吾現在的思想研究法，便把牠分為「觀察」「界限」「搜集」「選擇」「評論」「實踐」六部分，六部分在表面上雖似乎是很平等的；但在實際上，那「界限」「搜集」「選擇」「評論」「實踐」五者多和這「觀察的方法」有密切的關係，那個不要以這「觀察的方法」為根據呢？這已可見「觀察的方法」實為一切方法的中心了

（三）客觀的主觀與絕對的主觀絕對的客觀

有人問我道：『論各種方法的次序，而列「觀察的方法」於第一，用作其他各種方法之根據，這分明就是主觀的，而非客觀的了。』這話實是誤會，所謂「主觀」與「客觀」，我以為可分三種：第一是「絕對的主觀」者，武斷冥想，不顧事實，吾今不為，自問亦不犯此毛病。第二是「絕對的客觀」者此種惟因為毫無見解而不著作者近之；但要知「異說紛紜，」必欲「人云亦云，」豈不

「自相矛盾？」而且社會上亦不貴此種行尸走肉式的人，以其毫無成績可以貢獻，反不如「絕對的主觀」者之有益於人世。至於著書發表意見，而又自以爲是「絕對的客觀」者，這只是「掛羊頭賣狗肉，」究竟瞞不過人；至多也只可名之爲「主觀的客觀」者。第三是「客觀的主觀」者，既反對絕對的主觀者；亦不以絕對的客觀者爲然。吾今自期，惟此而已。此其一。一般不實地研究者，動輒罵採用方法去研究學術者爲「先有意見而後研究，」亦不免認因爲果，知後而不知前。要知在採用某種方法者，雖似不甚煩勞；而發明某種方法者，實曾經過許多試驗。某方法之成立，既是「客觀的，」則採用某方法來研究者，也就非完全「主觀的」了。例如首造文字者，必親身觀察天地人物，此大半爲「科學的；」而後人之根據其文字著作者，便不一定要再去親身觀察，此似「非科學，」而實也還是有點科學的。（就大體上言）又如杜林等妄罵馬克思的辯證法，把現實界的發展勉強裝到黑格爾所玄想的三題中去，而不用任何其他證據。也經恩格斯答復過：馬氏是先長期去審慎研究資本主義之眞實的具體的歷史的發展過程和牠的歷史傾向；根據大批事實的材料，（這種總表現就是資本論）做了一個總觀察；而後由這個總觀察的結果得到一個普遍的一般的

辯證法公式。吾今的觀察方法，實是因爲瀏覽過許多書籍，搜集過許多材料，加以歸納比較，實地試驗而後堅信的。即此種觀察方法是正式成立於搜集等方法之後的。直到現在因爲有了結果，纔又把這結果爲中心，而用作其他各部分的根據。此其二。所以這「觀察的方法」列於第一，是表示最爲重要，是研究思想者所當瞭解的。

（四）本書各種方法的次序與要點

根據上述，研究學問尤其是思想，起首就要用一種比較正確而周到的眼光，去作「其所以然」的研究，務使各種社會人物，問題的眞面目，多會顯露出來，故冠以「觀察的方法」有了「觀察的方法」就要明白體系，而指定範圍，以便專攻，期能深造，故次爲「界限的方法。」界限既由明白而指定，其次就要努力博學，搜集所要得的材料，故第三爲「搜集的方法。」當搜集的時候，就要立定宗旨去選擇，正像在一大堆沙中，揀出少數金來的樣子。不然，滿地皆是，無法帶回，故第四爲「選擇的方法」材料既選集到手，組織好了，便要更進一步去批評牠，說出一個比較有標準的眞僞善惡

美醜……來使世人知所適從，故第五爲「評論的方法。」既能批評，便是明知；既能明知，便要實踐，而此實踐，是要先把自身養成全人完人，再使社會能夠盡善盡美。即把一切高尚理想，繼續實現出來。一直到了這時候，我們研究學問或思想纔算達到目的。如其不然，試問吾人何必研究學問或思想？學問或思想有什麽用處？故第六爲「實踐的方法。」

總之，就大體言：是以「界限的方法」「選擇的方法」爲出發，「實踐的方法」爲歸宿，而以「搜集的方法」「觀察的方法」「評論的方法」爲中心。「觀察的方法」是觀點的精華，「評論的方法」是態度的精華，「實踐的方法」是學說的精華；「搜集的方法，」是未被發見而極有價值的材料，也可以看做材料的精華。哲學與社會科學合一，手段與目的合一，學問與方法合一，理論與實踐合一，不但「並行不悖，」而且「相得益彰；」如各分爲二，則「厥失惟均。」

第二章　觀察的方法

(一)新觀點的理論

(1)古今各種觀點不外兩條基本陣線——唯心與唯物

談到所謂「觀點」「史觀」或「因素」雖古今中外聚訟紛紜；但在實際上，卻只有兩條基本陣線。這兩條基本陣線，便是唯心論和唯物論。在(一)唯心論陣線方面，較著名的約有下列各大派：(1)主觀的直觀主義的唯心論，其祖師爲巴克萊(Berkeley)，重倡其說者爲十九二十世紀的馬赫(Mach)，亞文拿留斯(Avenarius)等。(2)客觀的辯證法的唯心論，其祖師爲黑格爾(Hegel)，至於現代的新黑格爾主義如克朗納(R, Kroner)，秦梯爾(G, Gentile)等，則爲法西斯蒂張目，而就黑氏的唯心辯證法加以閹割和曲解。(3)二元論，多元的因素論，在表面觀之，

雖像於唯心唯物兩派之外，創成一種調和派的新哲學；其實只是用二元論多元論的招牌，來掩飾他們隸屬於唯心論的一種手段而已。此派大師爲康德（Kant），他的二元論，是唯心論佔着優勢的。現代的新康德主義，是社會法西斯蒂主義陣營中佔統治地位的哲學。他們把康德底二元論哲學之不徹底的主觀唯心論轉變爲徹底的主觀唯心論。柏恩斯坦（Bernstein），華倫德爾（Vorlander）亞德勒（Adler），鮑威（Bauer）和考茨基（Kautsky）諸人，把他們所謂「馬克思的」社會生活觀，跟新康德主義的哲學結合起來。他如休謨主義，柏克烈學說之類，皆和康德主義同樣地抱定一點唯物論而雜以唯心論的原素者。在美國方面，主張多元論反對史的（唯物論）一元論者，有經濟學者桑利格曼（Seligman），史家紹特韋爾（Shotwell），哲學家詹姆士（James）等。而德國之赫爾巴特（Herbart）「承認有無數之實在，」尤爲顯然主張多元者。（在中國方面，有張東蓀胡適之諸先生）在（二）唯物論陣線方面較著名的亦有下列各大派：（1）機械的唯物論此派在十七十八世紀的英法荷蘭諸國盛極一時。其發展是從培根（Bacon），伽桑狄（Gassendi），和笛卡兒（Descartes）的物理學說，經過霍布斯（Hobbes），斯賓諾莎（Spinoza）和

洛克（Locke），而達於十八世紀的法國機械唯物論。十八世紀法國機械唯物論者，以霍爾巴赫（Holbach），赫爾維齊（Helvitius），拉美特利（Lamettrie），和狄德羅（Diderot）諸人爲代表。而重倡此說者，在現代蘇聯，有布哈林（Bukharin），亞克雪洛德（Axelrod），梯米略才夫 Timiryazev）瓦爾耶雪（Varyash），斯戚班諾夫（Stepanov）等。（2）直覺的形而上的唯物論，其代表人爲費爾巴赫（Feuerbach）。（3）辯證法唯物論和唯物史觀：（亦名經濟史觀）這是最新最徹底的唯物論，既不停留在十八世紀的水平線上，也不停留在費爾巴赫的直覺的唯物論；又使黑格爾的辯證法完全脫離了唯心論的神祕性，而後充實起來，並應用於對人類社會之認識的和革命的。這種科學方法，創始於卡爾（馬克思），恩格斯，實踐並發揚於伊里奇（列寧）和現今蘇聯的許多政治家哲學家。（大部分參看沈志遠譯米汀著辯證唯物論與歷史唯物論上冊。——以後簡稱沈譯米著上冊。關於馬恩以前之唯物論各派，請再參看李石岑等譯朗格唯物論史。至於多元的因素論機械的唯物論等，和辯證法唯物論的異點，亦請再參看吳理屏譯芬格爾特等著辯證法唯物論與唯物史觀——以後簡稱吳譯芬著——頁二九八至三零一。）

據我研究的結果，以爲一切玄虛的唯心論，機械的唯物論，平等的二元論，調和的多元論，以至無元論，均欠正確；（當然或多或少，並不完全相同。）近而未是者，爲其中之辯證法唯心論，機械的唯物論直覺的唯物論，與一小部分的二元論多元論。而最廣大精微者，卻只有辯證法唯物論和唯物史觀。

（2）哲學社會科學的基本觀點

人類社會的形成，是由經濟而政治而文化的。例如人類由經濟的動物，而變成政治的動物，以達到文化的動物。社會也由經濟的下層基礎，而逐漸有政治，以至於文化等上層建築。再仔細一點來分析：即在一切基礎的經濟當中，以生產爲最根本；同時如分配消費交換等對於生產亦能發生反作用。在上層建築當中，以政治爲最重要，對於經濟亦能發生反作用；而文化雖爲次要，但對於經濟政治等亦能發生反作用。由正面看來：是益屬下層的種種，益有力量去決定益屬上層的種種；由反面看來：是那上層的種種，亦各能發生反作用於下層的種種。拿時間來比方：即變成人類的過程，以經濟生產的「製造勞動工具的動物」爲最先，次爲經濟的分配消費交換的動物，再次爲「政

治的動物，」而以「文化的動物」爲最後。拿空間來比方：卽形成社會的經過，以經濟的生產爲最下層，次爲下層的經濟的分配消費交換，再次爲上層的政治，而以文化爲最上層。如再通俗一點來比方，似乎可說，這是螺旋式的甘蔗式的。

人類社會的代謝，是從（一）野蠻的，生產力極薄弱的，未有階級的，未有國家的，最民治的，女性中心的原始共產社會時代開始；而依次變成爲：（二）地主農民及其他各種階級均未成熟，奴主奴隸兩主要階級首先對立的奴隸社會時代；（三）奴主奴隸兩階級漸成過去，其他各種階級尙未成熟，地主農民兩主要階級抬頭對立的封建社會時代；（四）奴主奴隸兩階級已經無法再起，地主農民兩階級退居次要地位，資產無產兩主要階級抬頭對立的資本主義社會時代；以達到美滿的（五）文明的，生產力極發展的，消滅階級的，廢除國家的，最民治的，男女平等的社會主義共產主義社會時代。在有階級的社會裏，奴主地主資產者三種壓迫階級，奴隸農民無產者三種被壓迫階級，各各互相接近。又凡已成過去和尙未成熟的各種階級，亦可歸納爲壓迫與被壓迫兩條陣線，而分別附庸於兩種主要階級。人們應該在大體上按照社會的進化，加以人力的革命。第一、如

欲使世界毀滅，人類斷絕，便陷入於非革命逆進化的厭世主義（如佛教等）的錯誤；第二、如反對現在與未來，主張回復過去甚至原始，便陷入於開倒車的退化主義（如道家等）的錯誤；第三、如認現實是合理的，阻止進化，反對革命，便陷入於唯心辯證法和現實主義（如黑格爾和法西主義等）的錯誤；第四、如不用人力去革命，只聽其自然進化，便陷入於玄學的定命論和機械的唯物論的錯誤；第五、如步步都要遵守各進化階段，而不敢稍涉及突變飛躍；只圖改善，而不欲革命，便陷入於實驗主義和形式論理學的錯誤；第六、如專恃人力去革命，而不了解自然進化，即處處都不顧及各進化階段，而欲馬上達到美滿目的，便陷入於盲目的意志自由論和空想的無政府主義的錯誤。如與以上六派相反，而認識進化，努力革命；努力革命，促成進化；有漸變，有突變；不坐待，不妄動；纔合乎科學的有定論與進化革命合一主義。此非切實了解三大法則〔（一）對立體一致，（二）質量互變，（三）否定之否定。〕和八對範疇〔（一）本質與現象，（二）內容與形式，（三）原因與結果，（四）根據與條件，（五）可能與現實，（六）必然與偶然，（七）必然與自由，（八）鏈與環〕的辯證法不可。

人類的心腦是物質，思想精神等是物質的產物，內心的想像是外物的映象。卽此已可想見唯心論和二元論多元論的不確。

把新哲學的「辯證法唯物論」應用到社會歷史上去，便成爲新歷史學新社會學的「唯物史觀」；把新歷史學新社會學的「唯物史觀」應用到現在世界與未來社會去，便成爲新政治經濟學的「剩餘價值論」和「科學社會主義」。新哲學新歷史社會學新政治經濟學三者是一貫的。（此點另詳於第三章（一）（2）的附錄）

我們根據上述的新觀點，觀察思想家個人的「各別背景」，認階級的關係，比所謂學派的，才性的，年齡的種種關係來得重要；觀察整個社會歷史的「共同背景」，認經濟的關係，比所謂政治的，文化的，民族的，地理的種種關係來得重要。而前者似乎比較後者應多加以注意，例如同在先秦，而各家思想卻不相同，卽多由於個人階級的相異，而少由於時代社會的相同。又如中國歷代，常有同樣主張井田均田限田者，（而同樣的反對平均貧富者亦然）亦可見由於個人階級的相近者多，而由於時代社會的相遠者少。但學者可不要因此而有所誤會；我們要知道二者到底有相互的

關係，並不是可以完全分開的。

關於這一方面的理論，僅先提出要點如右。我另有中國歷史研究法，社會科學基本方法二書去專門敍述和詳細闡明，可作本章（一）尤其是本節的演義和注脚。希望讀本書者，同時拿來對照。不然，則至少也要自行參看下列各書：米汀著辯證法唯物論與歷史唯物論，米汀等著新哲學大綱，芬格爾特等著辯證法唯物論與唯物史觀，西洛可夫等著辯證法唯物論教程，唯物辯證法教科書，盧波爾著理論與實踐的社會科學根本問題（伊里奇與哲學），庫斯聶著社會形式發展史，波克諾夫司基等著世界原始社會史，伏爾佛遜著唯物戀愛觀，拉皮杜斯等著政治經濟學教程第八版，李昂吉葉夫著政治經濟學講話第二版，陳豹隱講社會科學研究方法論，經濟學講話訂正本，李達編社會學大綱，張粟原編譯社會科學理論之體系，馬克思著資本論，政治經濟學批判，恩格斯著反杜林論，自然辯證法，費爾巴哈論，家族私有財產及國家之起源，伊里奇著國家與革命，唯物論與經驗批判論，帝國主義論，摩爾甘著古代社會，朗格著唯物論史，李季著馬克思傳，山川均石濱知行河野密等著唯物史觀經濟史，波特卡諾夫等著唯物史觀世界史……（此類參考書的提要，亦見

拙編新社會科學基本方法）

附錄　哲學社會科學之原因

（一）分論

（1）時代社會

宋羅璧說：「孔子作春秋尊王；孟子七篇之書，教諸侯爲王。以時觀之，孔子時，王室政教猶行，列國禮義相尙，使有桓文復出，王室猶可扶持也；至孟子時，七國日事戰爭，周君曾不能爲時重輕，而民生憔悴，虐政日甚一日，故孟子以王道曉諸侯，亦明時者也。張南軒曰：君子救世，時宜而已。孔子作春秋，文王事殷之心也；孟子勸時君行王政，湯武順天之心也。」（羅氏識遺卷一明辭識時，舊抄本作孟子談王）這在大體上看來，自是不錯的；但世間有一種人因過於看重社會而提倡「國情說」，那就未必盡合事理了！此點關係重大，故略附辨于左：

吾以爲：「國情說」與「地理環境說」同一悖謬，地理環境說另詳於後。今單略就國情說言

之：中國古代，如趙武靈王之胡化，是不顧國情而強者；魏孝文之華化，是不顧國情而治者；秦之變法，凡不顧國情而得天下者……反之：魯國以最顧國情而衰弱，宋襄公以顧國情而死傷，趙宋以顧國情而亡天下……以現今世界論：國情論者，每謂社會主義必在資本主義極發達之國家，方可實行；否則，必敗。但按之事實，卻不如此：試問現今資本主義之登峯造極者，不是美英等國嗎？何以還是資本主義社會呢？歐洲資本主義之落後者如俄國，甚至有仍為封建社會而未嘗經過資本主義社會者如外□□，何以竟可一躍而入於社會主義社會呢？不但如此，前者不敢變，其社會轉日益不安；後者敢變，其社會轉安於前。國情說之為無稽無謂，而足以阻礙進化，禍害人羣，於此已大可想見了！

故若以「潮流」與「國情」比：與其死執國情，不如活順潮流。前者是退化的，守舊的……後者是進化的，革命的……

（2）學術教育

各人學術宗旨不同，就是討論同一小問題，亦隨之而異。有如清劉熙載所說：『詩曰：「有物有則，」孟子引之。而孟子亦曰：「明於庶物。」此指物之善也。書曰：「玩物喪志，」此指物之惡也。易曰：

「辨物，」此兼指物之善惡也。「格」字，漢儒訓「來，」言當辨也；宋儒訓「至，」言當明也；宋以後或訓「去，」言不可玩也。韓子言：「性有三品，」物之品，其亦有三乎？然品之不同存乎物，而解之不同存乎時。蓋人各以其代所尚之學而爲言也。漢訓「來，」可見漢之學尚五行感應矣；宋訓「至，」可見宋之學尚理矣；宋以後或訓「去，」可見其學之尚心矣。然使曾子復作，不知竟謂之何也！」（昨非集格物說）可是這亦不可一概以論：例如中國的聖經賢傳，最爲古來學者所重視，前大夏大學同事孫德謙先生，直認中國之經，實最精采而爲世界各國之所無；而章太炎先生更認經學關係一切，一切均視經學之盛衰有無而轉移。今人尚且作此主張；古人更不用說了。但此實未盡然，吾曾略舉反證道：

章大師對於讀經效用之過甚其辭也——必謂經與民族思想極有關係乎，設有人問曰：就清人言：曾國藩豈非讀經之士夫乎？何以甘爲滿人家奴？洪秀全豈非不讀經之平民乎？何以反起民族革命？以今人言：不讀經之青年學生，何以多因國難而自殺或赴前方？深于經學之諸遺老，何以反爲漢奸而事異族？他如復辟黨之康有爲，亦皆精於經學者。以朝代言：經學最昌明者，實爲

清代、尤推乾嘉，何以清代學者最富奴隸性，而無民族思想？（清初明末少數學者，不能代表清代。）不知章先生將何辭以對？

必謂經與治亂極有關係乎，設有人問曰：何以王莽崇經而亡，漢文奉老而治，燕王噲慕古而亂，趙武靈王胡化而強？不知章先生將何辭以對？

必謂經與忠奸極有關係乎，設有人問曰：劉向深於經學，固忠於漢室；若其子歆，則不忠於漢而忠於叛漢之新莽矣。他如美新之揚雄，篡漢之王莽曹操一類人，皆深於經學者，何以皆奸而不忠？不知章先生將何辭以對？

必謂經與脩己極有關係乎，設有人問曰：如朱熹，世皆認爲「大中至正，直紹尼山，」「卓然集漢唐宋諸儒之大成者；」（用清王棻語）然彼與張栻善，栻父浚即薦秦檜而阻岳飛者，是張浚至奸庸也，而熹竟贊美之；岳飛至精忠也，而熹竟訾議之。（關於此點，以清初廖燕二十七松堂集張浚論一、二兩篇爲最痛快；此外如陳祖范陳司業集朱子一文，亦以朱熹爲非公正；許鯉躍春池文鈔張浚論，亦力言張浚之非；沈家本寄簃文存岳忠武恢復論，亦以岳飛爲忠，反對丘濬之

說。）其劾唐仲友，亦不免意氣用事。（清人文集中，亦多論及此。）他如黃震之脾氣，亦甚怪僻。是最精於經之大道學家，亦未能盡脩己之工夫矣！以宋代道學開山祖師之周敦頤，而坐視其子之患色慾病；以元代大道學家之許衡，而坐視其子之甘為洋奴（蒙古化）。是最精於經之大道學家，亦不能自感化或教訓其子矣！不知章先生將何辭以對？（評章太炎讀經論調之四）

此在袁枚已有見及：『……桓靈刊石經，匡張孔馬以經顯，歐陽歙贓私百萬，馬融附姦，周澤彈妻，隂鳳質人衣物，熊安稱「觸觸生」，一經之效，何如哉！……』（答惠定宇第二書）康有為也說：「皇甫湜教子，乃至嚙肩，拔劍而逐蒼蠅，着屐而踏雞子；卽醇熩居敬之儒，而二十年不能治一怒；謝上蔡之高明，而七年不能治一矜；朱晦庵之賢，而張南軒謂其氣質褊隘。」（大同書人本院）所以如說學術教育頗有關係則可；如直認為必大影響，便未盡然了！如說「學術教育」為「因」中之「一」則可；如直認為「只有這學術教育之一因」或「學術教育為因中之最大者，」便未必然了！

（3）地理種族

可以認做中國古代地理學派的淮南子，其原道訓認：人物一切均受自然地理的支配。關於此

問題，請就社會與個人兩方面分論之：

（A）就整個的社會來說　許多關於「辨證法唯物論」的書籍，駁斥地理種族說最爲痛快，茲選錄其說，歸納爲兩點於左：

（甲）地理學派的地理環境說之悖謬——地理學派如法國孟德斯鳩對於當時的英國立憲政法，是很贊美的；因進而研究其所以然，說這是由於英國的氣候，適與這種政治相合。不但社會制度如此，就是一個社會的人們的思想，也是由社會所在地的風土與氣候決定的：某個社會的人們喜愛自由，別一個社會的人們又能夠默然滿足於專制政治之下，這種慾望的不同，完全由於該社會與另一社會的氣候與風土的不同。再如各地人民對於宗教信心的深淺，也是決定於各地的氣候風土的。英國巴克爾（H. T. Buckle）也說：自然的境象，過於嚴重的地方，因刺戟太甚，固不行；但過於平穩的地方，則又因刺戟太少，人們易趨於懶惰，亦不行；必須得着適當的平均地方爲最善。竟認歐洲是個最適當的地方，所以住在歐洲的人種，總是一個能夠發展的人種。再如西班牙人的信仰及迷信，妨礙精密科學的發展，是西班牙人的經濟與政治衰弱的主因；而這些缺點，又是常

時地震及火山爆發的結果。

這種論調，非常幼稚！就同地的古今方面來觀察：殊不知在任何民族的社會政治結構上，都是連續不斷的發生很大的很深的，甚至相反的變動的；而地理環境，卻並未發生速而又大的變動，甚至幾乎可以說沒有變動。例如埃及巴比倫希臘羅馬等，何以昔盛而今衰呢？英美德日等何以昔衰而今盛呢？尤其是那俄國在一千年以前，單只小封建的公國存在着，對於經濟的發達，還不曾進到狩獵粗笨的農業及畜牧以上。此一千年中，自然方面並沒有什麼變化；而社會的發展，卻非常的重大：為什麼分散的封建公國，為集中的君主國所代與呢？為什麼在這個君主國之中，資產者和無產者發達起來呢？為什麼君主制被推翻了呢？為什麼無產者實行了十月革命呢？為什麼蘇俄進入了社會主義時代呢？對於這一切的問題，歷史之地理的說明，全不能給與解答。……已可證明很少變更的地理環境，不能直接決定很常變更的社會了。再如同一地方的東西，何以在不同的社會裏，其被認為利害也隨而不同呢？這像英國的煤礦，在前是有等於無的；到了資本主義出現以後，纔對英國的發展開始發生了影響。俄國特尼普的急流，泥煤的產區，在前一則被視為航行的障礙物，一則

被地主認爲只是佔了他的廣大地面；但一到了社會制度和現在的技術的變動，卻成爲生產力發展的要素。

再就同時的彼此方面來觀察：例如俄國的地理環境，和美國的地理環境，非常相似：同樣的擁有廣大的陸地，同樣的蘊藏豐富的礦物，而氣候上的諸條件，也多種多樣是相同的。然而爲什麼俄國和美國的社會狀態會大不相同呢？俄國正進入社會主義的時代；美國卻保持資本主義的秩序。依地理的條件，不能說明俄國和美國之社會發展的不同，這是顯然的。

（乙）人種論者的種族關係說之悖謬——社會學者如霍必諾認爲必須承認社會發展的出發點是在乎種族，他們在社會學的分析上，主要的是根據於各個人種自然特質（皮膚顏色、頭骨之構造等）的研究，然後把這些特質連繫到社會的性質上去，說某一高等的種族命定是統治者，而別一低級的種族應該爲自己的利益而被統治於高等種族。這種所謂種族的理論，完全表現着資產階級的帝國主義之趨向，絕無批評的價值。很多種族的優劣，在歷史上是前後不同或相反的：例如白種人昔劣於黃種人，拉丁民族昔優於條頓民族；而今可就不然了。可知種族的優劣卽文

化程度的高低，不是天地生成的。只是社會發展的結果，並非社會發展的原因。（以上即（A），多選錄吳譯芬著辯證法唯物論與唯物史觀等書原文而加以分併）

（B）就各別的個人來說 我對此方面，更大加否認，仍照上節分爲兩點：

（甲）就地理方面以言個人——如孔子與墨子同時生在一個魯國裏，（馮友蘭先生證明墨子是宋人不確，吾已另有評馮友蘭中國哲學史——見中國學術大綱第二版附錄——一文批評之。）何以兩人思想竟有代表貴族與代表平民的相反？而少正卯（？）亦與孔子不兩立。康有爲與孫中山先生同是生在一個廣東省裏，何以兩人主張竟有復辟與排滿的不同？山東雖最守舊，但在二千多年前已生了思想很新的墨子。廣東雖最喜新；但直到民國還有復辟黨，直到今日還有守舊派。又同是福建人，而在明代已有李贄那樣喜新好奇，在民國還有辜湯生（鴻銘）那樣頑固老腐。甚至同是湖南一省，何以常會產生兩種對立的人物？……例如戊戌運動：極端維新派的譚嗣同樊錐熊希齡唐才常等，和極端守舊派的王先謙葉德輝等，皆是湖南人。辛亥起義：湖南首先響應；而頭一個爲滿清殉節的將官黃忠浩，也是湖南人。洪憲稱帝：最擁護帝制的籌安會領袖楊度，和最反對

帝制的討袁軍領袖蔡鍔，也同是湖南人。……於此，已可證明地理的環境，不能決定個人的思想了。

（乙）就種族方面來談個人——例如同是猶太人，何以有基督教主（耶穌），社會主義祖師（馬克思），科學大家（愛恩斯坦），資本大王（近今世界各種大王多猶太人）各種的相反？又不論何種何族裏，都有思想極新極舊，資性極賢極愚，體格極強極弱各種人的不同。……種族的關係，不能決定個人的思想，於此也就大可想見了！

（C）總論地理種族　總而言之地理環境對於社會與個人，能不能發生影響？我以為：第一、在原始時代或古代，是差不多可以決定社會與個人的：例如人的擇居，是隨氣候寒溫而聚散的；人的交通，是隨地勢通阻而行止的；因沿河而從事農業，因草地而從事畜牧，因森林而從事狩獵。……但在後代，尤其是科學時代，便大大的不同了：人不是鳥，但現在已造飛機到空中去和鳥齊飛了；人不是魚，但現在已做潛艇到水中去和魚同游了；水可上山，夏能結冰，貧可致富，差可使平。……所以在現今時代，如還要大談地理環境，那簡直是自暴自棄，大開倒車，想做死鬼了！想不到近年還有人主張擇都會以求強盛者，說一國的興亡，全視其擇都之當否，持此種論調者，直可目為古鬼，不能算做

今；人不知人力戰爭時代，固然要注重擇都；而在科學戰爭時代，擇都卻很有多大關係。如今就使把都會遷到喜馬拉雅山頂，也還是有敵人在天空亂丟炸彈，大放毒瓦斯，使你的都會毀碎，人民死傷。不務「人爲的科學防備，」而恃「天然的地勢險僻，」不達事理，莫此爲甚！

第二，在現代，甚至後代，這地理環境或自然和社會的發展，當然不能說絲毫沒有關係；不過絕對不能當作決定的原因，至多也只是有時可看做附因；如果進而認爲主因，那就荒謬絕倫了！古人如明貝瓊，已認在於習而不在其地：在乎治之於上，習之於下，而和山川風氣沒有關係。（詳見清江貝先生文集送吳義學序）

至於種族關係說，根本就不能成立，當作野心家別有作用的一種說法好了！

(4)天才個性

明屠隆說：「人之才性，有深沈厚重，有英敏捷速……。」（鴻苞核實）這是認人的才性有種種不同的。他又就個性方面偏舉證據。（詳見同上人品）韓非也說性有緩急之不同。（詳見觀行）清宋華國更認天地生物，一氣相傳：善父生善子，惡子出惡父。（詳見直崖先生文集種類說）

至於天才方面，宋膺初也把人分做「用工夫」「有天資」兩種。（詳見寒松閣集日錄下）淸李元度也分學爲「頓」「漸」二宗，更就歷代學者分別舉出多人以證明之。（詳見天岳山館文鈔讀論語二）傅山更提出自己和別人比賽敏鈍的證據（詳見霜紅龕集訓子姪）康有爲也論記憶力的不齊。（詳見大同書去形界謀獨立）

我並不否認天性天才對於後天與外部，或個人與社會的作用；不過這作用不是絕對的，有決定性的。如把所謂「玉不琢，不成器；人不學，不知道。」那四句話來比方：那麼天才個性是「玉」，一切後天的外部的機會是「琢」，最後成一個思想家道德家是「器」；或天才個性是「人」，一切後天的外部的機會是「學」，最後成一個思想家道德家是「道」。可見最重要的在「琢」與「學」，而不在「玉」與「人」。一切「玉」與「人」，本來大概是相同的；但現象的「玉」與「人」，何以各異？這便是由於「琢」與「學」。我們讀了「性相近，習相遠」那二句話，便知道一般人，在思想上道德上的所以相遠而不相近，是由於「後天的外部的習」，而不在於「先天的內部的性」，我最痛快的說，就是：所謂天性天才，如不和後天的外部的環境如社會學問……等等相

接觸，終是不能表現其有天性與天才，天性與天才終是等於無有的。一定要和後天的外部的環境相接觸，然後顯出大天才小天才，革命性保守性……等等的不同來。如更簡直的說：每個人的本身，就是一定的歷史條件及複雜的社會環境的產物。現在請引范蠡的二子作證：范蠡起先窮苦，生長子，長子便懂得艱難，所以看血汗易來的金錢如生命；他後來富貴生少子，少子便只知享樂，所以看金錢如糞土，用金錢如泥沙。（詳見史記越王勾踐世家）這分明是由於後天的境遇，而和先天的品性沒有多大關係。古人如明黃省曾也有見於成功在習不在性，而主張貴習。（詳見五嶽山人集陳曉問性）

（5）年齡老幼

傅山認記憶力是跟着年齡而漸差的。（詳見訓子姪）張英更把人的一生分為十七八或二十歲前後為兩期。（詳見雙溪全集聰訓齋語）少年人是不喜歡老配偶的，如墨客揮犀所載。而梁任公先生對這年齡方面，其少年中國一文言之尤詳。

但我們卻要知道年齡根本就沒有本身，而是隨境遇與經驗（廣義的）而轉移的。只像一張

白紙，釘在公共的辦公案上：遇到喜歡用紅墨水的人，便遺下紅色的痕跡；遇到喜歡用藍墨水的人，便遺下藍色的痕跡；黑、黃等色亦如之。結果如紅色多於其他各色，他便變成一張紅化的紙；如藍色多於其他各色，他便變成一張藍化的紙；黑、黃等色亦如之。年齡正像白紙，境遇與經驗正像用各色墨水的人。人的年齡愈大，愈多經驗，這是對的；但是這經驗，並不是愈多就是愈對的。人是社會的動物，當然時時刻刻跳不出社會的範圍，而現在及過去的社會，總是非常複雜而又常常變動的，所以：（1）一個人生在這種社會裏，如其個人境遇是苦的，或苦多於樂的；社會環境是惡的，或惡多於善的；那麼他的年齡愈大，便愈會有這苦惡的感覺；其思想因而益趨激烈，其行動因而益趨革命。（2）反之：如有樂與善的感覺，其思想便益趨頑固，其行動便益趨和平。（此「和平」即「妥協」，下同。）（3）如果有一個人：覺得雖不甚樂，也不甚苦，可以得過且過，那麼他便成了調和派或灰色化了。（4）再如有一個人：從前快樂，後來痛苦，他便會由頑固而趨於激烈，由擁護而趨於反對。（5）反之：如境遇由痛苦而變成快樂，則其思想行動也會跟着由革命而變成和平。在一切舊社會裏，大概有此五種人。（雖然有例外，大體確如此。）再明白的說一下：就是有的年齡愈大愈左化，有的年齡愈

大愈右化，有的一生穿的都是灰色衣裳，有的少年左化，老年右化，即所謂「開倒車」；有的少年右化，老年左化，即所謂「向前進」。要皆不在年齡的大小，而在境遇的優劣，即思想是跟着境遇而不跟着年齡的。

(6)階級遭遇(經濟)

(A)思想家與階級的關係　試就中國歷代思想家當中，隨便舉出幾個要例：如先秦各家：墨家，墨子是手工業者，小有產階級的，較接近無產階級或農民階級者，所以一面主張法古，重學，專權，尊上，信天明鬼，仍有點利於壓迫者；一面卻主張：非樂非命，短喪薄葬，節私（少妻），節用，勞動者得參政，「人無貴賤皆爲天民」兼愛交利，「有餘力以相勞，有餘財以相分，」「愛利萬民，」「諸加費不加利於民者弗爲，」痛恨「暴奪人衣食之財，」「貪於飲食惰於從事」者，明白表示是被壓迫者的立場。農家許行，是農民階級(尤其是傭農)或無產階級，所以主張君民並耕，自食其力，劃一物價交換農產。道家老莊，是流氓無產階級，所以主張個人主義，虛政府主義，回復原始，絕對自由，反對勞動，破壞一切。(詳見後附拙作用物觀考據證明李季觀察道家的階級和主張的錯誤一文)

儒家是已成過去的貴族地主階級，所以主張恢復封建社會，（「天下有道自天子出，」「尊王賤霸」「憲章文武」）回憶祖先盛時，（孔子祖先由殷之帝王而宋之公侯，又由公侯而卿大夫，以至於己，方爲士爲平民。）講究衣食享樂，（見論語鄉黨）多帶貴族色彩。（孔子謂「以吾從大夫之後，不可徒行也。」孟子亦欲「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯。」）法家是新興而正得志的貴族地主階級，商人，如申不害李悝商鞅李斯等皆爲國相，韓非亦「韓之諸公子，」於是爲長久保持本階級權利起見，而反對法先王，復古道，慣用嚴厲手段，實行愚民政策，主張尊上抑下，排斥放任主義。……又在漢後之主張井田，均田，限田，畫田，平土，均賦者，大多數是貧者。如李覯，張履祥，顏元，王源……一類學者，即其代表也。其中之張履祥，更因貧而躬耕，以維持生活，遂大提倡其「耕讀合一主義」……又如宋王小波，是個正式的農民階級，因不堪官吏和地主的壓迫，遂起而作亂，殺縣長，「剖其腹，實之以錢，惡其平日愛錢故也。」更對民衆說：「吾賊貧富不均，今爲汝均之」！鍾相更力倡「等貴賤均貧富」主義，大殺富豪，官吏，儒生，教徒，術士。這若在統治者地主階級，便會發出相反的論調，如司馬光說「夫民之所以有貧富者，由其材性愚智不同。……富者常借貸貧民以自饒，

而貧者常假貸富民以自存。樂雖不均，然猶彼此相資，以保其生也。」許衡說：「天有寒暑晝夜，物有生榮枯瘁，人有富貴貧賤。」這般地主思想家，竟認貧富不均，貴賤不等為美滿社會天經地義。各種例子，到處皆是，單看這幾個人，便可知經濟的階級，和思想的密切關係了！

（B）思想家與遭遇的關係　此如羅璧說：「司馬遷謂古人有激而作書曰：「西伯拘而演周易，仲尼厄而作春秋，屈原放逐，乃作離騷；左邱失明，厥有國語；孫子臏脚，兵法脩列；不韋遷蜀，世傳呂覽；韓非囚秦，說難孤憤；詩三百篇，大抵聖賢發奮之所為。」遷罹腐刑，故有此言。即其言推之，太康失邦，而五子作歌（？）；太甲不明，而伊尹有訓；三監亂周，而周公作誥；孟子不遇齊梁，患楊墨，而述七篇；仲舒劉向下獄，而著說苑新序繁露玉杯等書；柳子厚劉禹錫李白杜甫皆崎嶇厄塞為詩章。遷之言，信而有證也！」（羅氏識遺經根人事作）

（C）經濟的決定力量　「存在決定思惟，而非思惟決定存在。」「基礎（經濟）決定上層建築（如政治法律及道德宗教藝術哲學科學等等關於文化者，）而非上層建築決定基礎。」這話在大體上，是任何人不得否認的；要否認也有一切事實在那裏作反證。如五代譚峭便主張「唯

食史觀，」認世間一切都是隨食而轉移的。（詳見化書：巫像，七奪，奢僭，戰欲，無爲，鴟鳶，養馬，太平）明李贄也主張「穿吃史觀，」認爲除此穿衣吃飯以外再也沒有其他倫物之可言。（詳見李氏文集答鄧石陽）此外尚有司馬遷桑弘羊主張「唯利史觀。」（詳見拙編中國哲學史講義司馬遷之歷史哲學及鹽鐵論毀學篇）司馬遷，譚峭，李贄三人的主張，有時似乎同於今世西洋的唯物論。其次如宋李覯，淸曠敏本（另詳第七章（一）中的(7)義利問題）皆與馬桑譚李四人之言，同一見解。

(7)其他

(二)總論

吾人觀察一切原因，就大體上說來，約有三點，是要注意的：第一是異宜而難一致的，第二是複雜而非單純的，第三是螺旋而非平等的。現在略述之於左：

(1)異宜而難一致

(A)隨統治而不同　詳見淸李世熊甯化邑志自序風俗。

(B)隨職位而不同　詳見袁枚答問誅馬稷事。

(C)隨時勢而不同　詳見袁枚徐有功論。

(D)隨風土而不同　詳見李壗閱史郄視卷二,及袁枚徐有功論。

(E)隨問題而不同　詳見袁枚三答稚存。

(F)隨對方(或能力)而不同　論語說:「求也退,故進之;由也兼人,故退之。」

(G)其他　從略

觀察一切事物之原因,固當如右所述;而更進一步,應用其法去對付一切事物,也是同一個道理。

(2)複雜而非單純

必欲盡歸因於時代社會,試問同一戰國之孟子與許行(或諸子百家),同一盛唐之李白與杜甫;何以一一相反?

必欲盡歸因於地理種族,試問同一魯國之孔子與墨翟,同一廣東之康有爲與孫中山先生;何

以各不兩立？在任何同一種族中，何以皆有智愚強弱高低賢否之不同？（此已詳前）

必欲盡歸因於學術，試問同一崇拜孔子之孟與荀，朱與陸，何以互相敵視？

必欲盡歸因於個性，試問同一康有爲，何以倡大同廢婚姻無政府等主義始，而倡君主專制禮教等主義終？同一吳稚暉先生，何以倡無政府主義始，而爲政府極力奔走終？

必欲盡歸因於年齡，試問康有爲何以益老而益守舊？作者自今以前（以後不知）何以益大而益趨新？……

單就上舉各例以觀，已可知吾所謂「複雜而非單純」的，不是臆說了。

（3）螺旋而非平等

關於個人與社會的原因，據吾研究的結果：第一、不是絕對的呆板的一因，如各種唯心論，及「機械的唯物論。」第二、不是平等的對立的多因，如因素論，心物二元論，調和派，折衷派等。吾是極力主張螺旋式的，辨證法的。以爲在各因中有一個共同基礎，這就是經濟；其他各種上層因素，有時亦能發生反作用；而在上層因素當中，文化又不如政治之重要。

補註——關於本文（一）分論中的（4）天才個性一節，如欲知其究竟，宜再參看艾思奇著新哲學大綱頁三四六至三四八，陳編新哲學體系講話頁二二六至二二八。

（二）新觀點的應用

（1）應用新觀點整理舊文化——各種方法的代謝與新學者的表示

一切學理方法的難能可貴處，不在於空談高論，而在於應用實踐。在未說到新方法以前，不妨先略講一般應用舊方法者。應用中國固有的舊方法即考據學的歸納法方面，在考據學最盛時代（清），對於考據學最精的大師如顧炎武趙翼俞正燮諸家，有時已難免錯誤：（另詳拙著中國歷史研究法）其他更不用說了。應用西洋的舊方法即論理學方面，在堪稱「近代譯界太祖」的嚴復，竟把西洋的論理學和中國的春秋學及大學之「格致」易之「名數」混為一談，真是穿鑿傅會到極點了。（餘見拙著中國近百年思想史）直到後來，胡適馮友蘭諸先生用以整理中國哲學，纔有成績的表現。應用中西的舊方法如考據學論理學等，已經不容易得到正確；何況對於廣大精微

的西洋新方法即辯證法唯物論與唯物史觀麼其不免犯了「食而不化」之病，更不足爲怪了！又在此種新方法盛行的蘇聯，以普列哈諾夫布哈林托洛茨基那般名家要人應用此方法去觀察時事，已不免「似是而非」；而今國人用以整理中國學術，自然多會犯了「不正確」的毛病。

關於辯證法唯物論唯物史觀新政治經濟學一類的理論書籍，極受近來中國文化界的歡迎，甚至爲唯一闡揚宣傳「三民主義」之文化機關的中山文化教育館更十足的顯出此種色彩：其刊物有中山文化教育館季刊，時事類編等；其書籍有中山文庫如張仲實等譯的拉皮杜斯等著政治經濟學教程第八版，沈志遠譯的米汀等著辯證唯物論與歷史唯物論……等種，已由商務印書館印行。這些書都是現今蘇聯認爲最正確，而也是最流行的學校教本。從前楊幼炯先生在該館時，雖逢人便痛斥「辯證法唯物論」「唯物史觀」的淺薄，表示固守「唯生史觀」的立場；但在實際上，因爲潮流所趨，該館不但不免大受其影響，而且爲正式介紹此等新理論之最有力者。（詳見中國新論二週年紀念倘思撰兩年來之中國思想界一文）在新學者，則如李大釗（詳見李著史學思想史）郭沫若（詳見郭著中國古代社會研究自序）顧頡剛，（詳見古史辨第四册顧序，及

史學年報第二卷第二期顧作戰國秦漢間人的造僞與辨僞附言）范壽康（詳見范編中國哲學史通論緒論）……諸先生，都極力表示應該採用「辯證法唯物論」「唯物史觀」來整理中國思想史中國社會史。

（2）今人用新觀點整理中國思想與我見——中國思想的階級性

現今國人多少實行採用此種新方法（其中有些人只是帶點唯物眼光，還談不上應用辯證法唯物論）來整理中國思想方面比較有成績者，有馮友蘭（中國哲學史補比中國哲學史好）嵇文甫（左派王學先秦諸子及其時代）李季（胡適中國哲學史大綱批判）陶希聖（中國政治思想史）譚丕謨（宋元明思想史綱）呂振羽（中國政治思想史）郭湛波（近五十年中國思想史）舒新城（近代中國教育思想史）……諸先生但像李季先生總算對此種方法論研究得極專了可是一到應用起來便有許多錯誤。如他在胡適中國哲學史大綱批判一書裏硬認老莊那般道家是「封建地主階級和舊貴族代表主張回復封建初期的周初」而不知其是流氓無產者，極力反對封建社會，詳見後附拙作用物觀考據證明李季觀察道家階級和主張的錯誤一文。而

譚丕謨先生的宋元明思想史綱，呂振羽先生的中國政治思想史，應用新觀點，在目前算是比較認眞的；但對於老莊，覺也和李季先生同樣的誤認爲「沒落的封建領主階級與貴族。」又如李麥麥先生著中國古代政治哲學批判一書，硬認老子爲貧農，莊子爲破產貴族，墨子爲完全代表有產階級，更不合事實，而且不能自圓其說。（詳見拙著中國近百年思想史第四篇）葉青先生也認墨子代表有產階級，又認莊周是一個革命的代表「工商業者」的思想家，是「辯證法唯物論者。」（後一點與陶希聖先生同）聽說他還認易經周禮老子三部書可以代表正反合的三個階段，這些更不必批評了。以馮友蘭先生的小心，也曾誤認老子有西洋辯證法的「正反合，」尤其是常處於「合」；（詳見中國哲學史上册）而不知其只有正反，尤其是側重反。（此點陶希聖先生已有見及）他如楊東蓴先生雖專研新觀點，范壽康先生雖力主採用新觀點來整理中國哲學；但楊編中國學術思想史講話，范編中國哲學史通論，卻絲毫未見運用這新觀點。關於中國歷代思想的階級性的要例明證，已另詳於上面哲學社會科學之原因一文中的（A）思想家與階級的關係。而我認應用新觀點，第一、不可太呆板，重公式，如李季先生等；第二、不可太隨便，無定見，如陶希聖先生等；

第三、不可太缺乏疑古的精神，如一部分物觀派的完全否認疑古派的顧頡剛先生等；第四、不可太忽略歸納的考據，如李季呂振羽諸先生亦已另有中國歷史研究法一書詳論之。

附錄　用物觀考據證李季觀察道家階級和主張的錯誤

（一）道家是流氓無產階級的各種證明．（1）個人主義，（2）無政府主義，（3）不從事生產的勞動，（4）能破壞而不慣建設組織，（5）苟且偷安，缺乏紀律，腐敗墮落，隨心所欲。

（二）道家非「封建地主階級和舊貴族代表主張回復封建初期的周初」之各種證明：（1）主張共產，反對私有，（2）復結繩，（3）黃老並稱，與反對三皇以後的社會；（4）女性中心，（5）．人獸不分。

（三）讀古子書須知的三要點：（1）名爲專著，實則叢書；（2）表面似同，實際則異；（3）私自寓託，而非事實。

（四）結論——道家非「封建地主階級」，亦非「農民階級」與「革命家」。

總之：由我從階級的觀點和歸納的證據，去研究老莊那般道家，所得的結論為：老莊這般人是「流氓無產階級。」正因為他們是「流氓，」所以主張「不勞動，」「自由，」「放任，」「虛政府主義，」而要極力破壞一切。又因為他們帶點「無產階級」的色彩，所以主張原始共產社會，而要求一切平等。反之：如果他們是「封建地主階級，」一定是不肯作此有損於封建地主階級的主張，如儒家孔孟等，便是明證了。如果他們是「正式的農民階級」或「無產階級，」也決不致主張不從事於生產的勞動，如農家許行，便是明證了。現今不論「唯心」與「唯物」的人多很隨便的很含糊的認老莊諸人是「大革命家，」實皆未免「似是而非；」至多也只能言其當然，而不能言其所以然。至於李季先生的硬認老莊諸人是「封建地主階級和舊貴族的代表，主張回復封建社會初期的周初，」自更不合事理。不知老莊諸人正是與這「封建地主階級和貴族代表」對立，極力反對封建社會而想回復到在「封建社會」前之又前的「原始社會」上去的。李先生名為講老莊，實則講孔孟，指孔孟為老莊；和梁漱溟先生的東西文化及其哲學一書名為講孔子，實則講佛老，指佛老為孔子，皆不免像趙高的指鹿為馬了！

註——因原文長至萬言，故僅節錄其綱目與結論。此篇作於廿四年，其重要參考書爲：老子，莊子，司馬談論六家要旨，布哈林歷史的唯物論，摩爾根古代社會，李季胡適哲學史大綱批判，中國古代社會史研究，馮友蘭中國哲學史，蔡尚思三大思想之比觀，評馮友蘭先生中國哲學史。

（三）整個的貫通法

上面雖略說辯證法和歸納法的重要；但尚未論及二者應該合一的問題。吾以爲：二者應該合一起來便是眞正的「貫通法」了。胡適之先生的中國哲學史大綱已論及「貫通」；但吾所說的貫通，卻和胡先生說的不同：胡主張校勘訓詁之外，還要有比較參考的哲學資料，如論理學或因明學等，方能貫通；我主張歸納法的考據學，與唯物辯證法合一，前者爲佐，後者爲主，方能達到眞正的貫通。換言之：即我認論理學或因明學貫通的程度，還不比上辯證法，尤其是唯物辯證法。例如墨子的根本觀察是什麼？十綱領的次序怎麼樣？這問題自夏曾佑到李石岑先生，已經有五種說法；而這五種說法，在各人都是自以爲很懂得貫通的。

欲闡述墨子的人生哲學，不能不最初揭出他的根本思想。最近關於墨子的根本思想之說明，計有四家：一、夏曾佑的明鬼論；……二、梁任公先生的兼愛論；……三、胡適之先生的應用主義；……四、胡樸安先生的非攻論。……總觀上述四家的主張，我覺得夏曾佑的明鬼論最有價值；次之，便是胡適之先生的應用主義；不過都不是我的看法。……墨子出發於「非樂」而歸結於「繩墨自矯備世之急」；出發於「反對藝術」，而歸結於「崇尙功利」。這便是我所看的墨子。（詳見李著人生哲學卷上第三節墨家之人生觀）

李石岑氏在一般研究哲學者中，確是比較注重而且會貫通的。如今一面批評夏梁二胡四家的議論，一面發表自己觀察的心得，單此一事，已寫了四五千字；但是他的結論：墨子出發於「非樂」……出發於「反對藝術」，也還是知其然而不知其所以然，只像走到半路而不能到家。吾說出這話，也許讀者要問我道：前四家的弄錯，尙可歸咎於他們的不兼注重辯證法；像李氏不是在其書中主張兼注重辯證法嗎？何以竟也弄錯？是的！李氏確曾主張辯證法可以補助演繹歸納兩法，（詳見同上緒論研究法之進步）但他第一，認辯證法的功用，還不如直觀法來得大；第二，辯證法的時代早已

過去了，不如歸納直觀兩法的新，現代正是直觀法的時代；第三他所談的辯證法，純指黑格爾的唯心辯證法；至於後來的唯物辯證法，全未提及。因此三點，所以仍和他所評的四家同立在一條路線，眞如所謂「以五十步而笑百步。」據我看來，還是李季氏的觀察比較對些！李氏的結論是：

> 我們細心翻閱墨子的書，就可以看出他是代表這種農民和手藝工人的。（所謂手藝工人，有一部分固爲獨立的手工業者；但有一大部分仍是農家的婦女因此可以說，他是代表農民階級。）他的書中言及農工的事比老莊孔孟荀等的著作要多得多。……可以知道他的根本思想是在謀農工階級的利益，所有兼愛，明鬼，非命，節葬，非樂，非攻，以及節用，尙賢，尙同，天志等等，無不以此爲出發點，也無不歸宿於此。（詳見胡適中國哲學史大綱批判頁一三——一三四）

李季氏注重唯物辯證法或唯物史觀，自然要比李石岑氏更勝一籌了。

第三章　界限的方法

凡範圍，分類等，皆屬於本章，茲分三部分以論述之。

（一）科學哲學社會科學三個體系與重要說明

（1）體系

關於「科學的體系，」古今中外說者不一。大概由於科學（其他亦然）的範圍，多是隨時代的需求而轉移的。就我個人的觀察，以為外人方面，除馬克思恩格斯一派外（另詳張譯），惟有塞利格曼（Seligman）比較說的好些。現在把牠錄出於左：

（一）自然科學

（二）精神科學（文化科學）

(1)個別的個人的精神科學——如論理學等

(2)集團的個人的精神科學

(A)純粹的社會科學

(甲)舊有的社會科學

(子)政治學

(丑)經濟學

(寅)歷史學

(卯)法理學

(乙)新成立的社會科學

(子)人類學

(丑)刑事學

(寅)社會學

(B)半社會科學性質的科學

(甲)原來帶有社會科學的性質，現在仍然保持着這種性質的一部分的「科學」：

(子)倫理學

(丑)教育學

(乙)原來並未帶有社會科學的性質，以後卻帶有一部分這種性質的「科學」：

(子)哲學

(丑)心理學

(C)含有社會科學的意義的科學

(甲)非以人類爲研究的開端的

(子)生物學

(丑)地理學(指今日的地理學而言，如經濟地理，政治地理，都含有社會科學的意義。)

（乙）以人類爲研究的開端的

（子）醫學

（丑）言語學

（寅）藝術（此表略據陳豹隱社會科學研究方法論一書譯引）

但塞氏的分類多就歷史着想，如分「原來」「現在」「以後」……等等由性質的立場看來，實在沒有什麼道理。其分法理學與刑事學爲二，似乎不甚妥當。又如生物學、醫學、言語學……等，是否可全列入社會科學的範圍內，也還是問題。不過他也有很特色的地方，就是把社會科學的範圍擴大，尤其與我同意的是倫理學、教育學等，均列入社會科學（但他倘只目爲「半社會科學性質的科學」）。至於分科學爲「自然科學」「精神科學」二者，實和馮德（Wundt）相同；若文德爾班（Windelband）便不言「精神科學」而言「歷史科學」；栗柯脫（Rickrnt）則又代以「人文科學」。至於國人方面，則以平心先生的「新社會科學分類表」爲比較新穎：

社會科學

（一）社會科學一般

（1）社會科學總論——（確定各種社會科學的相互關係並求出其共同法則的綜合科學）

（2）社會科學發達史——（包括社會思想，各派社會學說的鬪爭發展。）

（3）社會統計學——（研究社會現象的統計方法）

（二）特殊的社會科學

（1）歷史學——（研究人類實踐的發展過程）

（2）經濟學——（研究各種生產關係的法則）

（3）政治學——（研究各種國家形態與政治現象）

（4）法律學——（研究各種法律制度與法律的社會關係）

（5）財政學——（研究財政現象的規律）

（6）「國際現象學」——（研究國際現象的規律的新興科學，因沒有適當名稱，所以

這裏暫稱國際現象學。)

(7)倫理學——(研究人類實踐的規範與道德現象)

(8)意識形態學——(研究各種社會意識系統的發展規律)

(9)教育學——(研究人類的教育實踐的規律)

(10)文化人類學——(研究各地文化生活狀況與土俗)

(11)文化地理學——(研究社會的地理環境的作用與規律)

(三)特殊的研究問題

(1)社會問題

(2)社會主義

(3)社會運動

(4)經濟政策(詳見他著的社會科學研究法一書)

現在試再由我隨便的來規定「科學」與「社會科學」「哲學」三者的體系，而所注意的還是

多就科學中最爲重要而又與吾今所作之書有關係的社會科學方面。請先列表，再加說明：

第一　科學體系之我見

（一）自然科學（從略）

（二）精神科學

（1）事實部分

歷史學（各種總史、專史、及考古學等。）

社會學（社會學或不能成立爲一種科學）

人類學

地理學（以經濟地理，政治地理等爲限；至其餘一部分，則屬「自然科學。」）

言語學

文字學

（2）方法部分

考據學
論理學
辯證法
⋯⋯⋯

（3）思想部分

（A）社會科學（側重「用」方面）

基本

經濟學

上層之一

政治學
法律學
軍事學

……

上層之二

教育學

倫理學（此學對於社會科學與哲學二者之關係，大抵略同，可此可彼，故互見焉。）

……

（B）哲學（側重「體」方面（？））

本體

宇宙論

心性論

宗教哲學

……

實用（此實用哲學與社會科學部分，表面似同；實則此處只以「有哲學意味者」爲

限，不若社會科學部分範圍之廣。）

社會哲學

政治哲學

法理哲學

教育哲學

倫理哲學（或人生哲學）

………

（4）娛樂部分（？）

藝術

圖畫

音樂

雕刻塑漆建築……

第二　哲學體系與中國哲學史內容部分之我見

（一）認識與方法（中國哲學史方法編）

（1）論理學（中國如墨經、名家、公穀等。）

（2）辯證法（中國如老、莊、易等，似有「辯證法」之一部分。）

（二）形上與本體（中國哲學史本體編）

（1）宇宙論（中國如道家；儒家次之）自然哲學

（2）心性論（中國如道家儒家）自然哲學

（3）宗教哲學（墨教、道教、佛道、邪教、回教。）

（三）形下與實用（中國哲學史實用編）

基礎

(1)社會哲學

上層之一

(1)政治哲學

(2)法理哲學

上層之二

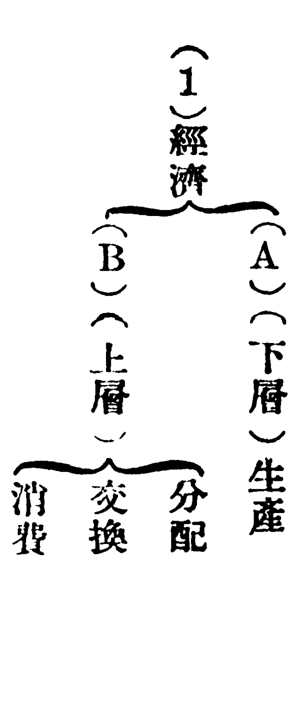
(3)教育哲學

(4)倫理哲學

以哲學中各部分之輕重而論，則(一)是手段，(三)是目的，二者爲最重；而以(二)爲較輕。以中國哲學之盛衰而論，則(三)爲最盛，而且有價值；而以(一)(二)爲最衰而不足多。故凡忽略(三)之中國哲學史，皆不知中國哲學情狀，而最不足以爲代表。

第三　社會科學體系與中國社會科學史內容部分之我見

（一）社會的下層（或全體）基礎與人類（或生物）的物質生活



（1）經濟
- （A）（下層）生產
- （B）（上層）
  - 分配
  - 交換
  - 消費

（二）社會的上層建築與人類的精神生活

（1）（實行）政治

（2）（規定）法律

（3）……（以上上層之一）

（4）（辦法）教育

（5）（宗旨）倫理

（6）……（以上上層之二）

第四　研究各學的共同工具——研究學問的共同先修科

（1）方法——如考據學、論理學、辯證法，……及其他一切方法論。

（2）歷史——通史、文化史、社會史……（詳見拙著中國歷史研究法）

（3）經濟學——（詳見張栗原編譯社會科學理論之體系第二章第三節）

（4）……

（2）說明

關於這一方面，可看第二章（一）（2），現特再補充於左：

附錄　哲學社會科學二者之互相關係與同一目標

社會科學在一切科學中最和社會有關係，這是不論何人都知道的。至於哲學呢？我也以爲：

「就現代趨勢言，在新時代各種學術，均與社會人羣力謀接近，而以解決實際問題爲目標。哲學更不能例外，故當使哲學而社會科學化，庶有實益之可言，而免玄談之見識。換言之：卽應側重社會哲

學、政治哲學、教育哲學、人生哲學等；而勿復如前此之側重純正哲學方面。」（見民國二十六年一月二十三日上海大公報中國哲學會年會特刊拙作研究中國哲學應有的新認識一文；但該文多被改易，以致不甚正確。）我這說是可引古今中外各派學者的論調與個人社會各方面的實際情形來證明的：（一）中外唯心唯物各派，都有人認眞正的哲學只是關於社會人生一方面，唯一任務在於變更世界。如馬克思說：「哲學家們只是用各種不同的方式說明世界；但是事情卻在於改變世界」（論費爾巴赫的提綱。）美國赫克（Sidney Hook）更以爲：「現代所討論的問題如空間時間等只是屬於名學，而不屬於眞正的哲學。眞正的哲學只是道德哲學、政治哲學、法律哲學、社會哲學等關於人生的一方面的。」張東蓀先生亦以爲：「所謂哲學（人生哲學政治哲學社會哲學）……其功用不在於說明外界的眞相，而只在於能指導人生。因此一切關於宇宙的哲學都是人生哲學的假扮。所以一切形而上學必須歸根到人生問題而後止。」（見張菊生先生七十生日紀念論文集張作多元認識論重述一文）由此看來，哲學實與社會科學同樣地以社會人生爲唯一目標，並不是一種和社會人生毫無關係的學問。（二）古來最偉大的社會科學家哲學家的整

個學說，也是由哲學社會科學二大部分組成的。如俄國米汀(M. Mitin)說：「馬克思主義底組成部分……第一是哲學的學說——就是辯證法的唯物論(Dialectic Materialism)。第二是經濟的學說——歷史的唯物論(Historcal Materialism)……剩餘價值論就是馬克思經濟學說底基石。第三是科學的社會主義——祇有辯證的和歷史的唯物論能夠給現社會(資本主義社會)底一切階級底相互關係之總體，作一個客觀的估量。……祇有說明階級剝削，特別是資本主義剝削底本質的經濟學說，纔創立了科學社會主義。這三大馬克思主義世界觀底組成部分，融合成為一個有機的一致體。把唯物辯證法應用於全部政治經濟學底改造，並以後者為基礎，又把唯物辯證法應用於歷史，自然科學、哲學、政治和勞工集團底策略。」(沈譯米著上冊第一章第一節；請再參看同書頁二四、一八五、一八七。)盧波爾也說：「辯證法的唯物論是研究社會現象及自然現象的方法論。被適用到社會現象的領域(因而又是在社會科學上)，……就把自身具體化而成為史的唯物論。……因而史的唯物論是歷史、經濟學、法律學及國家學等等的方法論。……當作國家學上的方法論看，就成為……無產階級專政的理論；在經濟學上，就成為勞動價值

論；在歷史上……同樣成爲科學的社會主義的理論」（詳見李譯盧著頁一九一——二）以上是說應用哲學學說方面的「辯證法唯物論」去觀察解釋歷史社會，便成爲社會學（？）歷史學學說方面的「唯物史觀」。而經濟學政治學學說方面的「剩餘價值論」與「科學社會主義」也跟着繼續正式成立了。（三）古今中外的社會經濟政治等等，莫不根據哲學理論，而哲學理論亦莫不以見之社會經濟政治等等爲其目的。例如中國古代的封建帝王與後代封建式的軍閥，皆力倡讀經尊孔，爲的是孔子與經書可爲封建勢力的護身符，這是封建政治與封建哲學互相依賴的。法西斯蒂首領莫索里尼親信新黑格爾主義的秦梯爾（G. Gentile），而奉爲精神導師。又德國國社黨希特納的設施行動，亦多根據黑格爾的國家學說和尼采的超人哲學。這是法西主義政治與法西主義哲學互相依賴的。蘇維埃首領列寧史丹林奉辯證法唯物論的馬克思恩格斯爲師表，這是社會主義社會與社會主義哲學互相依賴的。米汀說：「哲學和政治之間常常存在着互相不可分離的聯系，牠們這一種不可分離的聯系，是由現社會中牠們的一定的社會根源來決定的。可是哲學和政治的這種聯系不是常常直接表現出來的。我們看到，在各種不同的哲學傾向和政治傾

向的某種聯系之下，有各種的轉變彎曲和傾斜。這一聯系，只有靠具體的分析某種哲學和政治傾向的各方面纔能確定下來。」（沈譯米著頁三二六）總而言之：哲學是社會科學的根據，社會科學是哲學的實現。哲學如脫離社會科學，則所謂哲學多是空想的理論，有如無肉體的精神；社會科學如脫離哲學，則所謂社會科學多是盲目的行動，（或事實）有如無精神的肉體。最後要連帶聲明的是吾並不是說只有社會科學和哲學有關係；其實自然科學也是要借重哲學的。「沒有哲學的自然科學是盲目的，……不能前進。……自然科學利用哲學所教給的已成概念去實行發見，去探究自然。失掉了哲學指導的自然科學者，盲目的從事工作，在結論上往往陷於反動的觀念論的世界觀。」（李譯教程頁九八——九）一般流俗的學者，誤認哲學和人世一切沒有關係；其實最和人世一切有關係的莫如正確的哲學；只有流俗的哲學纔是和人世一切沒有關係的。

（二）古今中外各家思想的關係與比較

（1）各家思想之異同創因眞假醇雜的比較研究

例如儒墨道法四家，在大體上是相異的；孔孟，或老莊，或申韓，一對一對，在大體上是相同的。但如嚴格的研究一下，便會發現孔與孟，或老與莊，或申與韓，一對一對，是同中有異的，或因中有創的；（顏元、李塨、王源三人亦然）儒墨道法四家，是異中有同的，創中有因的。（陸王與禪，周、邵、程、朱與道亦然。潘平格已明言其相近，見李塨恕谷後集，萬季野小傳，醒葊文集序，學記恕谷四；及歸莊玄恭文續鈔，黃宗羲南雷文案。而淸代漢學如考據、校勘、目錄、金石、輯逸等，幾盡啓於宋儒，亦經皮錫瑞提出五證，見湘報類纂乙集下，皮鹿門學長第七次講義——論聖門四科之學）他如禮運「大同說」和論語等書比較一下，便會發現其到處互相矛盾，誤二爲一；再把禮運大同說和墨子一書比較一下，便會發現其到處互相符合，誤一爲二。（詳見兪樾賓萌集公私說，王祖畬王文貞文集讀禮運論，及拙作評梁任公先生先秦政治思想史一文。）這在儒家方面言，是以他家之說爲自家之說的；（宋明理學家亦多如此）。又若荀子固然和孟子大不相同，但如將其所駡思孟二人之語，與荀子書中本人之說仔細比較一下，便會知道有許多是相同而不相異的（此點有前人如黃佐等之說爲證）。莊子天下篇譏愼到彭蒙「塊不失道」之說；而不知此說實與老莊相同（此點詳見拙作

評馮友蘭著中國哲學史上冊。）這在荀子莊子方面言，是以自己之說爲他人之說的。又如淮南子入雜家，而實則多主道家，是雜中有醇；春秋繁露入儒家，而實則多混陰陽家道家，是醇中有雜。儒家荀子言禮與法家言法，多名異實同；莊、荀、墨名諸家談名，多名同實異。其餘另詳後面先內博而後外博的博學步驟，中國思想與多方面的問題兩節。吾治學很喜歡比較，如昔曾作孔丘左丘墨翟三種教義之比觀，韓非與道儒墨三家之異同，老易異點論三文；（均見中國學術大綱中國哲學）中國三大思想之比觀一書，由今觀之，雖未詳盡或未完全正確；但已因此而更深切的認識了。近著中國近百年思想史一書，亦側重比較，視前作爲可觀。此已可見比較法之極爲重要了。（其他如墨經的求同，求異，同異交得三法，梁任公先生中國歷史研究法第六章史蹟之論次所述「同中觀異，異中觀同，」亦可參看。）

（2）先內博而後外博的博學步驟

我們整理中國學術思想，第一步要先採用西學的方法；其次，纔是把西學的內容來比較。而就此比較來說，吾也以爲：要「知所先後。」就空間而言：應該先拿中國思想去比較中國思想，而後拿

中國思想去和外國思想比較，例如先把荀子去比同國的孟子，而後把荀子去比異國的亞里士多德。不去比亞里士多德，尙不要緊；如不去比孟子，那就大不可了。就時間而言：應該先拿古代思想去比較古代思想，而後拿古代思想去和近代思想比較，例如先把先秦諸子去比同時的先秦諸子，而後把先秦諸子去比異時的宋明理學。不去比宋明理學，尙不要緊；如不去比先秦諸子，那就大不可了。反之：如研究近代思想，則應該先拿近代思想去比較近代思想，而後拿近代思想去和古代思想比較，例如先把孫中山先生去和康、梁、譚等公羊派比較，而後把孫中山先生去比較古代儒家如孔子等。就學科而言例如研究孔子哲學，應該先把孔子的「仁」去和孔子的「恕」對比，而後把孔子此種人生哲學，去和孔子其他如政治哲學等對比。又如研究中國經濟思想，應該先把此人的井田均田限田，……去和他人的井田均田限田……對比，而後把這種「分配」的思想，去和「生產」的思想對比。就宗派而言：應該先比同宗派者，而後去比異宗派者，例如先把功利派的陳亮葉適等互相比較一下，而後再拿陳亮或葉適去和性理派的朱熹比較；先把道家的老子莊子互相比較一下，而後再拿道家去和儒家比較。爲什麽定要照此種次序？這是因爲中國思想與中國思想，古代思

想與古代思想，同科思想與同科思想，同派思想與同派思想，是較有密切的關係的。至於中國思想與外國思想古代思想與近代思想，此科思想與他科思想，此派思想與他派思想，有的沒有關係；有的雖有關係，終也比不上前一類之密切。（?）今之學者，多未明此種研究或比較的次序，往往比外而不比內，比人而不比己，未免有點「捨己之田而耘人之田」的樣子；而且因此便不免生出「擬不於倫」「似是而非」的錯誤。例如梁任公先生比墨子於馬克思和基督，我們總覺得二者並未盡同：墨子主張個人慈善的空想的社會主義，階級妥協；……馬氏主張國家分配的科學的社會主義，階級鬭爭。……墨子主張現實世的宗教，務抵抗；……基督主張他界未來世的宗教，無抵抗。……梁漱溟先生的以孔老和印度佛學相比也非極合：老子主爲我，長生，不勤；……（孔與老又不相同）佛氏主無我，厭世（?），苦行。……今人又多認北朝的均田制度，就是現今的社會主義；其實二者幾乎一一相反。（詳見我編的中國通史述要）而研究中國思想的採用西洋名辭一問題，吾也以爲：我們在此時候，對於名辭絕不可純粹採用西洋，也不可完全仍用中國；必須中國名辭不易懂和不切合，然後採用西洋名辭。反之：如西洋名辭仍不易懂和不切合，也就仍用中國名辭。總之：在易懂不

易懂，或切合不切合；至於中西，固暫可不分。再切實些說：就是我主張不用不易懂和不切合的古名辭和西名辭，並且不隨便的用古典和洋典，一切名辭與論述，均以易懂切合爲標準。

吾所謂先內博而後外博，已略如上面所述。內係指較有關係的本國，同時，同派，同科；……外係指較少關係的外國，異時，異派，異科。……但此亦只在大體上比較上言之吧了。學者不可固執；尤其是宗派學派二者，有時更有例外。就是所謂外國思想與中國思想的關係方面，在現代的情形也就和從前不同了：有許多提倡宗教的宗教家，受西方基督教與佛家的影響比受中國方面道墨諸教的影響來得大；有許多提倡社會主義的無產者，受西方馬克思列寧的影響比受中國方面儒墨諸家均產說的影響來得大；有許多無政府主義者，受西方蒲魯東、巴枯寧、克魯泡特金、托爾斯泰等的影響，比受中國方面道家，許行等虛君說無君說的影響來得大。許多民權主義者，受西方盧梭、孟德斯鳩等的影響，比受中國方面孟子民貴說的影響來得大。這是因爲在古代的中國閉關自守，不與西洋往來，所以不生關係；在現代的中國，門戶大開，與西洋交通，所以發生關係。又如方法方面，則不但應該先西洋，而且須多借重西洋。亦不可與此處之「先本國而後外國」一言相提並論。

（三）不甚廣泛與多方面的有意義．

這種界限法：一面各自獨立，如有時把門閉着；一面互相關聯，如有時把門開着。又好比許多醫院的分耳眼鼻喉科，……內科，外科，似乎可以各自獨立了；但要知道研究外科者同時須略兼懂得內科，研究內科者同時須略兼懂得外科，研究耳眼鼻喉科者同時須略兼懂得內外科。……如其不然，則對於本科，也就無從理解了。看到此點，便知絕對分開與獨立，究竟是不可能的；而其他學問與各種思想之相互關係，亦何能獨自例外？

我們研究「中國思想史」（側重中國社會科學方面，）主張內容包括經濟、政治、教育、倫理各種思想。此在一部分專主研究小問題者觀之，也許會認為「大而無當」；不知吾實有很大的理由在，請略說明於左：

（1）研究中國思想與不廣泛的範圍

吾認現在大學的課程最為廣泛者，首推「中國通史」：時間既最長久，空間亦極廣大；而關於

軍事、政治、法律、經濟、教育、社會……各種事實，及文哲學，社會科學，自然科學……各種學術，又欲包括無遺。次爲「中國文化史」（廣義的）比之「中國通史」，惟歷代興亡盛衰……各種事蹟不在內；其餘一切制度與學術，仍與之相同。又其次爲「中國學術史」與「國學概論」，比之「中國文化史」，惟制度不在內；其餘仍和牠相同。而我們則多以關於社會科學方面的思想爲限；至於其他事實與涉及「本體」「虛玄」的思想，則多不在內。這是第一點。

關於中國社會科學方面的思想，經今人整理過的，只有「中國政治思想史」方面；但如比較特色的陶希聖先生所編「中國政治思想史」，名雖非常單純，實則廣泛無比：一則對於描寫時代社會制度方面較詳，對於敍述政治思想方面太略，所以名雖是政治思想史，而實卻恍惚是一部社會史。二則就學術思想方面言：他又詳於玄學經學文學宗教禮教等方面，例如其書中有道家名家的「辨證法」陰陽家的「陰陽五行之說」……「災異」「八卦」「讖緯」「古文經」「太玄」……「卜筮與五祀」「符瑞及封禪」「今學與古學的爭鬭」「由尊經到通儒」「圖讖與方術」「太宗道的組織」「性情及命」「命與性」「王弼易注」「莊子注釋」「縱欲主

義，」「丹鼎派，」「參同契，」「佛教會的組織，」「道教的爭競，」「道佛的爭論，」「僧俗的爭論，」「經學的衰替，」「禮說與禮典，」「佛教與佛教改革運動，」「禮律的大成，」「經學文學與儒家的改革運動，」「三才五常，」「文儒復古論，」「性三品論，」「天論，」「文與義理，」「復性書，」……由此看來，又恍惚是一部學術史或文化史了。我們思想史對於和本問題較無關係的玄學、經學、文學、宗教、禮教等方面，除在各家背景中，或須略提及外，多不雜入史中。因爲這些是編著比我們範圍廣大的學術史文化史者所有事，這是第二點。

因此，吾現在是不敢想編著那比本書範圍廣大的「中國通史，」「中國文化史，」「中國學術史，」「國學概論」（吾從前曾以數月之力在百忙中編一本「中國學術大綱」即此處所謂「國學概論」；但吾今因學問與方法均大不同，故已把牠停版。）一類之書；同時也未便立一狹名，而竟遠出本問題之外。因爲如遠出本問題之外，實也就無異於編著「中國通史，」「中國文化史」「中國學術史，」「國學概論」一類之書了。（但在陶先生也許有苦衷）以上是論我們研究範圍不敢過泛的第一點。

我們研究範圍的不敢廣泛，尚有兩個證明，請再補說於左：

梁任公先生講「中國歷史研究法」竟把「文化專史」中的「學術思想史」分為四種，「社會科學史」只是四種中之一：

文化專史
- （甲）語言史
- （乙）文字史
- （丙）神話史
- （丁）宗教史
- （戊）學術思想史
  - （子）道術史——即哲學史
  - （丑）史學史
  - （寅）自然科學史
  - （卯）社會科學史

（中國歷史研究法補編第四章文化專史及其做法）

這分類法的對不對，茲姑勿論；要在梁先生的意見，不但可合「宗教」「哲學」二者以外的一切思想史為「社會科學史」，而且認此種「社會科學史」為「專史」中的一種專史，再也不能再

分下去了。由此看來我的中國思想史，實亦可名「中國社會科學史」，原能成立，絕無範圍過廣之嫌。所不同的，大概只有在梁先生是合數部分為一整個的「中國社會科學史」，在吾卻反而分一整個為數部分的中國社會科學史一點吧了。（但此點尚未定，於必要時也許要混編。）這是論我們研究範圍不敢過泛的第二點。

吾平素喜歡研究哲學中的人生哲學、社會哲學、政治哲學等；至於宇宙心性等純正哲學，比較空虛渺茫，常常以為無甚關係，（這大概是和梁漱溟馮友蘭諸先生相反的。）從前曾在國立北京大學研究所國學門裏研究「中國哲學」，後來又在南方各大學講授過「中國哲學史」「中國政治思想史」等，所以早就想編著此書，務使對於哲學與社會科學二者都有關係，有一部分且能合一起來。因為此書雖名為中國思想史或中國社會科學史；但其中除了一部分是純粹的屬於社會科學方面以外，其餘的一部分，卻可以當作「哲學思想史」看，不過其性質多是經世哲學，而非心性哲學；多是社會哲學而非宇宙哲學；多是實踐哲學，而非無用哲學；……略如下述：

思想研究法中的一部分略等於哲學研究法

經濟思想中的一部分略等於社會哲學

政治思想中的一部分略等於政治哲學

教育思想中的一部分略等於教育哲學

倫理思想中的一部分略等於道德哲學或人生哲學

由此看來，我的中國社會科學史，恍惚就是等於一部廣義的中國哲學史。未聞今人有謂中國哲學史為範圍過廣者，則「中國社會科學史」的範圍，也就無可懷疑了。這是論我們研究範圍不敢過泛的第三點。

(2)中國思想與多方面的問題

多方面的研究，究竟有何意義？吾以為：當研究某人的甲問題時，可以兼參看其乙丙丁……有關於甲問題的各問題，則甲問題往往可與其他各問題互相發明，這是多研究便多了解的。如只研究其一點，而不兼參照其他各點，則連此一點，也無從理解了。故如所謂專研小問題者，有時亦有「行不通」之感。例如論語：「子適衛，冉有僕，子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富

之。」曰：「旣富矣，又何加焉？」曰：「教之。」在此一小段文中，便包括政治經濟教育各方面，非因此而把他處一切關於政、經、教之言論，完全觀察，便無從知其本末究竟了。又如儒家之政治理想是「仁治」「禮治」「孝治」，非先充分明白其倫理理想的「仁」「禮」「孝」，則對於一種政治理想，也無從得其要領。墨家除經濟外，由宗教而爲宗教的政治（如法儀、尙同、天志等等），由倫理而爲倫理的政治（如兼愛下云：「苟有上悅之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以爲人之於就兼相愛交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防上於天下」）。至少也要把經濟倫理宗教政治四方面均注意到。又如明儒丘濬：「聞見甚富，議論不能甚醇……尤熟於國家掌故，……能以辨博濟其說。……且濬學本淹通，又習知舊典，故所條列，元元本本，貫串古今，亦復具有根柢。」（四庫全書總目子部儒家類三大學衍義補提要）「倣德秀凡例，採輯五經諸史百氏之言，補其闕略，以爲治國平天下之要，立爲十二目：曰正朝廷，曰正百官，曰固邦本，曰制國用，曰明禮樂，曰秩祭祀，曰崇教化，曰備規制，曰愼刑憲，曰嚴武備，曰馭夷狄，曰成功化，……名之曰大學衍義補。……此書主於事而有以包乎天下之大，故所衍之義細而詳。」（丘濬進大學衍義補表）淸初程朱派之陸世儀：「思辨

錄所述，上自周漢諸儒，以迄於今，仰而象緯律曆，下而禮樂政事異同，旁及異端，其所疏證剖析蓋數百萬言。無不粹且醇，余不能盡舉也。」（全祖望撰本傳）「舉凡天文、地理、禮、樂、農、桑、井田、學校、封建、郡縣、河渠、貢賦、戰陣、刑罰、薦舉、科目、鄉飲、賓射、祭祀、喪紀，非惟考覈之詳明，實乃體認之精審，蓋理無不窮，而隨處有會心也。」（唐鑑輯學案）陳瑚「與同里陸世儀相約講求經濟大略，謂全史浩繁難讀，乃編爲四大部，以政事、人文別之。政部分曹，事部分代，人部分類，文部分體，爲鉅帙各數十，字如黑蟻，皆自掌錄，略能背誦。又旁通當世之務，河渠、漕運、農田、水利、兵法、陣圖，無不研貫。暇則橫槊舞劍，彎弓注矢，其擊刺妙天下。……瑚上當救荒四政書：其預備之政四，……防挽之政四，……補苴之政四，……輸恤之政四。……又陳支吾三議：其議食四條，……議兵八條，……議信六條。……又上巡撫王公開江書：一審勢，二經費，三兵役，四實法。……瑚之學閎闊俊偉，博通古今。……論申韓，……論理財，……論賦役。……」（王鳴盛撰本傳）其他各家，亦多如此。而章學誠之論文集，亦頗可與吾言參證：「子史衰而文集之體盛，著作衰而辭章之學興。文集者，辭章不專家，而萃聚文墨，以爲蛇龍之菹也。後賢承而不廢者，江河導而其勢不容復遏也。經學不專家，而文集有經義；史學不專家，而文

集有傳記，立言不專家（即諸子之書）而文集有論辨。後世之文集，舍經義與傳記論辨之三體，其餘莫非辭章之屬也。」（文史通義詩教上）這便是說古人對於經傳史子辭章四者，是專成一家的；至於後代便以一人而兼舉四者了。古人專精，後人務博。我有鑒及此，所以主張同時兼研經濟政治教育倫理……各方面。陸游說得好：「一卷之書，初視之若甚約也，後先相參，彼是相稽，本末精粗，相爲發明，其所關涉，已不勝其衆矣。……其怠惰因循曰「吾懼博之溺心也，」豈不陋哉！」（渭南文集萬卷樓記）王國維先生說得更好：「夫天下之事物，非由全不足以知曲；非致曲不足以知全。」（觀堂集林國學叢刊序）這就思想方面而言：便是研究每一個人的思想，非偏觀其整個，不足以深知其部分；非分析其部分，不足以會通其整個。而黃宗羲更明白主張多方面與整個的研究而不可分析部分道：「學問之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。……夫一儒也裂之爲文苑，爲儒林，爲理學，爲心學，豈非析之欲其極精乎？奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理；言理學者，其所讀之書，不過經生之章句，其所窮之理，不過字義之從違，薄文苑爲詞章，惜儒林於皓首，封己守殘，摘索不出一卷之內，其規爲措注，與纖兒細士，不見長短，天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異，自附於所謂道學

者，豈非逃之者之愈巧乎？」（南雷文定前集留別海昌同學序）以上是我主張研究中國思想對於問題應該多方面的理由。

中國書籍多混雜，書名內容不合一，實多由於著作者博學而爲了博學之故，其思想便多變成「雜家的」了。吾嘗以爲「先秦諸子，以道家爲較純，（？）儒家（孔孟）尙純，墨家已雜儒法家韓非更雜儒道墨（參看拙編中國學術大綱韓非與道儒墨三家之異同），他如尹文、愼到、荀卿、許行……或溝通墨法，或溝通道法，或溝通儒法，或溝通道墨，……然除呂氏春秋一書外，尙重宗派非雜家也。至漢以後，始大不然：漢後之思想，多混合先秦諸子；六朝唐宋以後之思想，多混合中國與印度；清末民國以來之思想，多混合中國（或中印）與西洋。」「中國歷代之思想家，有十之八九爲多方面之混合家，以學派言：一人既兼學儒道墨法佛……諸家；以學科言：一人又兼治各種文哲學，社會科學，甚至涉及自然科學。」「故欲研究此人，必先研究其餘有關係之人；欲研究此家，必並研究其餘有關係之各家。宗派同而時代異者，如欲研究孟子必先研究孔子；欲研究莊子，必先研究老子。……宗派同而時代同者，如欲研究朱熹，必並研究陸九淵；……欲研究陳亮，必並研究朱熹。……

（二）者就大體上以言；不然，陳陸，朱陳，亦各自不同）宗派異而時代異者，如欲研究墨子，必先研究孔子，欲研究法家韓非，必先研究儒道墨各家；……宗派異而時代同者，如先秦諸子，西漢鹽鐵論中之大夫與文學，六朝之佛道儒各家。……欲研究其一，必兼研究其餘。」（拙編漢後政治思想史講義）古來的中國思想家既多是學問極廣博，思想極複雜；在我們研究者，自亦有就其情形，略將範圍擴大，（以可能為限）兼研各家之必要。如其不然，或不免如只見其一體與皮毛，而不得其整個眞面目；或只知其流而不知其源。以上是我主張研究中國思想對於家數或宗派應該極繁多的理由。

第四章　搜集的方法

這可叫做開礦山似的搜求法。我們知道開鑛山的人，在事先只能大概的知道某一帶的區域有金鑛，於是不管鑛多或鑛少，或無鑛，都是一樣的拚命一重一重地往裏掘，結果愈掘愈深，越開越廣，一切金鑛都跳不出他的手。所費心力雖很多，而所得的金鑛也不少；不然，如懶開便少得，不開便不得，故心·力·和·金·鑛，是正·比·例·的。又如淘金砂者，和掘地下古物者，全和開鑛的方法與情形相同。而我們治學者，對於在書本上的材料，其搜求方法，亦何獨不然？請略分述於左：

（一）思想材料與書籍種類

如吾曾說過要有較長的時間，然後可以多讀書多查書；要有較大的圖書館，然後其書可以很便利的任我們大讀大查，但在正要去搜集材料之前，是否需要目錄學書和大學問家的指導？大概

新舊學者的搜集材料法，多只信任目錄學書的提要，或請教於大學問家，以其範圍爲範圍。例如要研究文學者專看集部，要研究歷史者專看史部，要研究思想或哲學者專看子部，要研究經學小學者專看經部。不但是專看某部而且是只看某部中的某一小部分。如此，便自以爲精了！而且是博的精了！我近來便看見一位很出鋒頭的所謂新文學家，在上海某報上發表一篇關於指導人家讀書的文章，說集部只是研究文學的人所要讀的；若研究思想，只要看看子部及幾種經書就够了（大意如此）。又有一位很出鋒頭而喜談中國經濟思想的所謂經濟學家，有本演講集，說要研究中國經濟思想，最好是去請教老學者卽國學家，以便去搜集材料。由此看來，舊學者的搜集材料法，當然是正統派的；而新學者的搜集材料法，更唯舊學者之「馬首是瞻」。

惟我獨以爲不然：認許多正統派的目錄書和國學家，對於經部及幾部「家常便書」以外的中國思想書籍，根本就不注意。如遇有文集，也多只是注意其文學方面。凡持此種態度或用此種方法去搜集材料者，正如我在前面說的「開鑛山者，懶開便少得」的一類。

（1）國學導師不可靠的明證

當代國學家中如章太炎先生，總算是坐第一把交椅或太上導師了！他於二十四年在京津各報上發表論讀經有利無弊一文，（請參看六月十五、十六兩日的大公報六月十日十一日的朝報）其中論及井田等類思想，吾曾作一文駁他道：「章太師對於過去史集之少讀與遺忘也。——章先生獨敢斷言曰：「總計三千年來，主張封建，世卿，肉刑，井田者：曹元首、王船山、王崐繩、李剛主、李德裕、鍾繇、陳羣、王莽、張子厚九人而已。……生明代以後者，僅三人耳。」若單就「井田」一項言，則只有四人「井田之制，秦漢而後惟王莽一人行之。……宋時張子厚行之於鄉；……清初顏李派之王崐繩李剛主輩，亦頗有其意。」（尚思按：「頗」字應改為「極」字。）試就吾一時記憶所及，略舉漢至清之力主井田者，以供章先生參考，可乎！除章先生所舉四人以外，實尚有漢之何休、崔寔；唐之杜甫、白居易；宋之柴成務（井田式的翣田）、張澹、田錫、陳舜俞（？）、李覯、石介、程顥、章驤、楊簡、（由限而井）、陳普、林勳、唐仲友、胡宏（井田三利）、胡寅；元之趙天麟（由限而井）、王旭；明之胡翰（井田十便）、方孝孺、海瑞、莊泉、何喬新，鄭瓘（有「井田不可不復」「井田不可復」兩議）、文德翼（？）、馬守禮、楊守陳、鄧元錫、天台野人（井田十美）；清之吳莊（法井田之意）、呂留良、

陸世儀、陳之蘭（不必井的封建授田法）、陸求可、袁汝璧、莊有可、羅澤南、何邦彥、胡培翬、及顏元、張鵬舉……等，且多數有文集著成專論，不意章先生反未提及但此多屬唐宋以後之文集，章先生未暇徧讀，猶可言也；乃彼竟並二十四正史，亦皆遺忘。如明史海瑞傳曰：「欲天下治安，必行井由。」三國魏志司馬朗傳云：「以爲宜復井田，……宜及時復之。」他如後漢書仲長統傳亦曰：「欲張太平之紀綱，……非井田實莫由也。」宋書何尙之傳亦曰：「先王立井田以一之，……雖茲法久廢，不可頓施，要宜而近，粗相放擬」宋史呂大鈞傳：「喜講明井田兵制。」明史葛守禮傳：「請倣古井田之制」……以上尙就井田一事言之至於主張法井田之均田、畫田、限田、均賦，及什一之稅者更多，茲不枚舉。而主張封建肉刑者，亦絕不止於章先生所言之數子。如明之黃省曾，淸之陸求可一類文人，即主張封建，而痛駁柳宗元之最有力者。吾因正擬編著中國思想史，雖曾閱唐以後三千餘人之文集；但仍自以爲未備，一俟吾稿淸出，再就章先生所舉五事，分別枚舉或補充可也。」（評章太炎讀經論調之一）你還要信任大學問家嗎？大學問家所言若彼；你還要偸懶而不自己努力嗎？自己努力而不偸懶之我，所得如此。孰得孰失？必有能辨之者！

或者又以爲：「章先生非專研中國思想史者，尙不足怪；難道其他對於某種思想史有專門研究者，亦不可爲我們的指導嗎？」—哼！試看現有的任何方面的思想史，單就其所研究的一方面言，下者只像「九牛之一毛，滄海之一粟」；上者亦不過可作一種「常識」讀之而已。像梁任公先生，以舊國學家，而不像舊國學家的不注重思想；以新學者，而不像新學者的少讀舊書；總算是代中國思想宣傳最有力的一個人了；然而他與傳統的認識，究竟亦有何稍異呢？此點另詳於後面（3）中之（1）結論與第七章（一）（7）（B）。

所以關於此事，總說一句話：就是上流研究和專門研究者，與其請人家指導，不如請自己指導來得可靠；（即博學廣查）至於下流研究和普通研究（初學）者，因限於精力與時間，及其他一切，當然尙有請一般對於國學與中國某一部分思想有相當研究者，略爲指導的必要。

（2）目錄學書不可靠的明證（和理由）

我們要知道中國書和西洋書的根本不同：

（A）中國書名與內容不合一

約有五點，略述於左：

（甲）人我難辨　書名專述他人，而內容卻專述自己者，如戴震孟子字義疏證等；書名似自己著作，而內容全是摘錄古人他人之格言者，如李惺西漚外集（佔西漚全集之半）等。

（乙）有用無用難辨　書名似極有用，而內容實極無用者，如李士瞻經濟文集等；書名似極無用，而內容實反有用者，如一部分雜家類中的雜考，和小說類中的筆記……等。

（丙）文集與非文集難辨　如同名文集；一則多關社會科學，如李覯李直講文集，沈家本寄簃文存等；一則多關哲學，如王心敬豐川全集，及宋、元、明、清理學家的文集多如此；一則多關史學，如黃承吉夢陔堂文說（全屬史學），章學誠章實齋文集等；一則多關經小學，如陶方琦漢孳室文鈔（盡屬經小學之考據），及清代樸學家的文集多如此；一則多關文學，歷代文集多如此；……一則無所不包，歷代文集多如此。這是集中包括經、史、子、集等等的。反之實是經、史、子等等專書，而亦強名爲集的，如章學誠文史通義文集所述便是。

（丁）著書命名極不一致　這是一般人的著書命名，不辨問題性質，而取官名、地名、科名、

人名、朝名、篇首之名以詳名爲簡名、以公名爲私名，……「巧立名目，橫分字號，」甚至一一人詩文集名無數」的。詳見同上繁稱匡謬等篇。

（戊）書名雷同　今試就集部舉一個作例，如：（1）秋水軒稿，明沈嗣振著（見禁書目）；（2）秋水亭詩鈔，清伍宇澄著；（3）秋水叢外集，清林鑑著；（4）秋水堂遺詩，清朱慶蓴著；（5）秋水軒尺牘，清許思湄著；（6）秋水詩鈔，清黃堂著；（7）秋水集，清馮如京著；（8）秋水集，清嚴繩孫著。所以如不實地讀書，即章氏說的「不求篇內之文理而過求篇外之標題，」那就未免大錯而特錯了！鄭樵對此，亦曾略舉過例，詳見通志校讎略。

若西洋，書名與內容便較合一，多就問題性質而命名，如書名倫理學，其內容必多關倫理；書名經濟學，其內容必多關經濟。……

（B）中國目錄學分類多混雜

如學科至爲繁多，而書籍卻只分四庫，四庫如何歸納得下一切的學術？至西洋書的分類，便比較單純詳細，易於檢查了。

(3)只有開鑛山式的搜集法爲最可靠

我因有鑒於上述兩點，所以以爲就是讀盡某部的全書，也還是嫌不够的；何況一般人，連某一部的全書也不肯盡讀嗎？試單就思想方面的材料，來分別舉幾個要例於此，藉以想見其大概：

(A)集部的思想材料

(甲)文集　文集中的序(尤其是贈序)、書、論、辨、說、記……等類，可以說多是純正的文字；但據我看來這類的文，多是各人思想的所在，其重要有時反爲那像子書的一部分(此指唐宋以後之子書，或附於各人文集之後的準子書。)所不及。例如我們要研究柳宗元的思想或政治思想便非注意其序書等類文章不可。因爲他最有價值，最爲重要的是「官吏是公僕說」見於送薛存義之任序，送寧國范明府詩序；他如經濟方面的「嚴格的均賦主義，」見於答元饒州論政理書；道德方面的「反對自私的肉體的長壽，」見於答周君巢餌藥久壽書；宗教方面的「否認渺茫荒惑的鬼神說，」見於與韓愈論史官書……而在著中國政治思想史的陶希聖先生，卻只翻閱其論說，而未知注意及此。所以他講的柳宗元思想，只有「一、文以明道及反對注疏

二、對佛學的採擇——三、天論——四、國家論——五、道在那裏」（中國政治思想史第三册）五點甚至連議論方面有關係的幾篇文章也被忽略：如斷刑論、六逆論、駁復讐議……等篇是也。即此已可想見文集中的序書……等類的重要了！而呂振羽先生的中國政治思想史，對於柳宗元，也多根據陶著專談其無甚關係的「三教調和論」而不直接去翻閱其文集。梁任公先生也說：「集部，漢志詩賦略所載諸書，純是文學的。後來的集，章實齋以爲是子，因其同是表示一人的思想。如朱子全集，王陽明全集，（以及陸象山集，戴東原集）雖沒有子的名稱，但已包舉本人全部思想，又並不含文學的性質，爲什麽又入集部，不入子部呢？……拿來比附漢志的詩賦略，簡直一點理由也沒有，我們是絕對不認可的。集部之所以寶貴，只是因爲他包含史料。如紀載某事某人某地某學派，集部裏實在有三分之二帶史部性質」（中國歷史研究法補編史學史的做法）梁先生這種觀察，多是戴史學眼鏡的；不知不只朱子王陽明等全集，多近乎子書；就是文集中的墓誌、傳狀、碑記、祭文一類近於史書之文，其實也和思想很有關係，例如全祖望的鮚埼亭集，方苞的方望溪全集一類，便多關於淸初明末一般思想家的記載，而爲研究明、淸之際的思想

者所不可不參看甚至如劉獻廷那位怪傑，雖生在淸初但著作多不傳下來（傳下來只有廣陽雜組一書），我們如不讀王源居業堂文集的墓表，和結埼亭集的傳，便無從知道他的思想和博學了。一面是史事一面又是思想二者終是分不開的。

（乙）詩集　文集固然最爲重要但如詩集有時也有很好的思想如杜甫白居易等的詩集，多有社會思想人生哲學；……唐寒山，淸李柏等的詩集，多有人生哲學。

（丙）文編　這一類書比較好的，約有三長：第一、有時比文集還要有用。因爲他是各文集的精華。第二、有一部分不傳的文集，竟爲文編所保存。第三、凡就內容性質而分類者，皆甚便於吾人的檢查翻閱。如賀長齡的皇朝經世文編，朱溶的國朝古文彙鈔等（陳子龍等選輯的皇明經世編另詳於後）便是屬於這一類的。

（B）子部的思想材料

（甲）純家　所謂純家者，言其能獨自立成一家言也。如先秦的儒家、墨家、道家、法家、名家（以上有書）、農家、陰陽家（以上無書）、及漢後之佛學……等皆是。

（乙）雜家　此項約有四種：

（子）雜學　吾所謂雜學者，係廣義的指一般雖混雜一切，不專主一說，但亦能自成一家者。如雜先秦各家的呂氏春秋，淮南子……一般舊雜家；雜儒道佛等的宋、元、明、清理學家，及其他如桓譚桓子新論（四庫無），崔敦禮芻言，黃宗羲明夷待訪錄（未收書）……等的各代子書，以至近世雜中、印、西洋各方文化的大同書，仁學……一般新雜家。此外如孔平仲珩璜新論，晁說之晁氏客語，費密弘道書，陳梓一齋雜著……一類之書，或目之為「雜說」，亦尚可附入此類中。（「未見收」「未及收」在內。）

（丑）雜述　如羅大經、鶴林玉露……一類世稱之為雜述（國學圖書館目錄如此）。

（寅）雜誌（或刊物）　如為清末一大革命思想家而不為今人所追念的樊錐，著有開誠等文，極力痛斥君主，為康梁輩所不及，均發表於湘報（後刊成湘報類纂一書）。湘報尚有他人的重要文章。此類雜誌報章，至為重要，非並搜集不可。

（卯）考訂　如俞正燮癸巳類稿一類書中有倫理革命思想。（按國學圖書館目錄以

此類書爲考訂之屬入儒家，似不甚合。）

（丙）子注　如魏王弼王注老子道德經，晉郭象莊子注……一類，皆有關於各時代風氣與本人思想處（國學圖書館目錄不將此類另列。）

（丁）小說　如所謂「筆記小說」一類，常有關於他人與自己的思想處，非常重要，非閱不可。而「正式小說」中如李汝珍鏡花緣一類之書在輕女的舊時代裏獨代女子爭不平，其思想尤爲特色！他如水滸傳，紅樓夢等名著，或許也有所用意。

（戊）類書　如馮琦經濟類編，陳夢雷（經康雍兩朝敕改）古今圖書集成……一類「類編」之書。

（C）史部的思想材料

（甲）正史　如二十四史，及新元史，淸史稿各史，關於思想家傳中之奏議及其言行等類。

（乙）別史　如李贄藏書等（詳見後面存目禁書中。）

（甲）（乙）二類均屬紀傳體。

（丙）紀事本末與編年　前者如徐夢莘三朝北盟彙編，後者如李心傳建炎以來繫年要錄，兩書同載鍾相的思想。

（丁）雜史　如國語國策一類之書，亦頗有關於思想處（此類書近紀事本末體）。

（戊）專史　如近代中外人士編著關於各種思想之史。

（己）傳記　如康有為弟子二陸等合編的康南海先生傳上編一類「傳狀」，王懋竑朱子年譜一類「年譜」，曾國藩手書日記，汪士鐸翁悔翁乙丙日記一類「日記」，錢儀吉碑傳集，李元度國朝先正事略，李桓國朝耆獻類徵初編，黃宗羲等宋元明儒學案，朱軾歷代名臣言行錄一類「總錄」……皆是。

（庚）政書　政書中「通制」如九通，續皇朝文獻通考……等；「官箴」如清方大湜平平言……等，「荒政」如俞森荒政叢書……等，「奏議」如明楊士奇等輯的歷代名臣奏議……等；而此類中，尤以奏議一類為最重要。奏議一類原也只是文集中的一小部分，但如趙天麟鄭介夫諸人既無文集傳世，正史又很少提及他，我們如不看歷代名臣奏議一書，便無從得到他們

的重要思想了。歷代名臣奏議……等，是類編歷代的；宋趙汝愚國朝諸臣奏議，乾隆御選明臣奏議……等，是專編一代的；淸陳弢中興奏議約編……等，是專編一時的；唐陸贄陸宣公奏議……等，是專編一人的。

(D)經部的思想材料

(甲)經　如易、詩、書、周禮、禮記、春秋、三傳、孝經、論語、孟子等。

(乙)經注　如漢何休春秋公羊傳解詁，明丘濬大學衍義補，淸戴震孟子字義疏證，焦循論語通釋，孟子正義，易學三書，……一類之書，多關於各本人的思想。如魏王弼周易注，宋程頤易傳……等，亦各帶有本人的色彩。

(E)叢書的思想材料

如畿輔叢書，四部叢刊，四庫全書珍本，叢書集成……一類，或是原書已少或不流傳，而竟賴以保存一部分材料；或是原書係稿本而未公開，而竟賴以公之於世；或是外間雖有單行本而不完全，雖完全而多錯誤，而竟賴以刊布最完備與最古貴精校之本。以其中之近於子集二類者爲最重要；

至於經史二類，較少關係。

（註）以上書籍分類，大多數根據南京國學圖書館圖書總目和四庫全書總目，只有一小部分為便利起見，用己意增併吧了。可是這絕非本人的書籍分類法，特此聲明。

（A）至（E）所舉之例，已涉及四庫全書總目所無者。

（F）尤應注意四種違禁書目及四庫存目中的思想材料

就使我們不大敢讀當代的禁書，也不可不求讀前代的禁書。因清代已屬過去，今人可不必再守臣奴的態度了。如仍不略讀，那就眞是虧給我們生在現代了！此其一。正統派目錄學最有權威的四庫全書總目提要，只問人我忠逆，而不問是非優劣，由新眼光看來，如「存目」中的一部分，以價値論，有時反在「著錄」中的一部分之上。故愛求眞理者，誠不可不讀。此其二。禁燬下層或大多數人所歡迎的書籍者，卽文化的最大罪人，凡愛護文化者，不可不搜閱此類之書而介紹之，以盡保存文化之責任於萬一。此其三。吾因此而就吾所已讀過的部分中，略舉數種出來，俾學者得以想見其一斑：

（甲）集部　如明許國許文穆集，袁宗道白蘇齋集，鄧元錫潛學稿，呂坤去僞齋集，袁宏道袁中郎集，李若訥四品稿，李贄李卓吾文集（或李氏焚書二者大體相同，均遭焚燬）。歸有光震川別集（此書極易得），譚友夏嶽歸堂集，沈承郎山集，金聲金太史集……淸陳瑚確菴文稿，呂留良晚村文集，李漁笠翁一家言，侯朝宗壯悔堂集，黃宗羲南雷文約南雷文定，彭士望彭躬菴集李世熊寒支初二集（以上六種極易得）……等「別集」；及明程敏政選輯明文衡，陳子龍等選輯皇明經世編……等「文編」。

（乙）子部　明于愼行穀山筆塵，章潢輯圖書編，朱健蒼崖子內篇，屠隆鴻苞（二書存目），……淸唐甄潛書（此書存目），呂留良慚書。……

（丙）史部　明李贄藏書續藏書中的序評，和李氏的思想極有關係（以藏書爲重要）。他如張溥歷代名臣奏議（倘思按此實不及楊等原書），劉宗周劉念臺奏議，鄒元標鄒忠介奏議，葉向高蒼霞奏草續奏草（？）……等，亦多有用。

（丁）經部　淸呂留良四書講義。……（梁任公先生說呂書極多，均不傳；惟尚可於淸廷

駁呂留良四書講義一書，略窺見其說而已。不確）

（戊）叢書　如快書，廣快書，學海類編（三者四庫總目入子部雜家存目）。及明李贄李氏遺書，高攀龍高子遺書，清魏禧等著寧都三魏集（二書易得）。……

自（甲）至（戊）各書，或見於禁目而不見於存目，或見於存目而不見於禁目，或存目禁目二者並見；但上面要多就禁目舉例。四庫全書總目中的存目，其書達六千七百八十八種，比著錄書三千四百五十八種差不多要多一半，其中有關於思想之書，想也要比四種違禁書目之書多了。（有一部分，已不再見。）

（G）須並注意四庫總目所無的思想材料

此可分做兩部分：一是在四庫全書之前而未見收者，如阮元四庫未收書提要中的魏徵等撰的羣書治要，羅隱的讒書……一類；但阮氏所收只有一百七十五種，實猶未盡。二是在四庫全書之後而未及收者；大概以文集爲最多最佳；雜家筆記亦頗重要而史、經兩部，亦多可供參考。以上二者，我們萬萬不可以爲四庫總目所無而稍忽略牠。

(H)書籍種類應隨時代爲轉移而不可固定

吾以爲只有子部中的先秦諸子部分，確屬重要的思想，這是人人都知道的；然而同時如儒家及古代的思想，卻在所謂經部裏。是卽在先秦部分，已不可以只看子部爲範圍了。自漢至晉，重要思想多在經注子注裏，如何休公羊傳註，王弼老子註，郭象(?)莊子注等類是也。六朝隋唐，多在佛經，佛經尙屬子部；至唐或宋以後，尤其是明清，一切重要思想，便幾乎盡在於集部了。而且有一部分仍列在子部裏的，其實也只是集部某人文集全集中的一部分。所以專讀集部者，常常可以兼看其子書；專讀子部者，卻不能兼看其文集。吾所說的思想，當然是廣義的；但卽在研究思想中的一小部分者，不論是經濟思想，或是政治思想，或是倫理思想，或是哲學思想，以及其他一切，其所翻閱的範圍，大概都是相同而不可縮小的。若不博學或博觀的專研小問題，便常常不免缺遺，變成淺陋。專研小問題而又能博學或博觀，纔可以算是「眞的專精。」

(I)結論——打破五個舊念頭與到各大圖書館加緊涉獵的方法

總說幾句話，就是在查書閱書時，最要緊的卽在乎打破五個舊念頭：第一、要打破古來經史子

集四種界限；（王守仁、李贄、袁枚、章學誠等謂：「六經皆史。」吾則以爲：與其謂六經皆史，不如謂「六經多子」之較有合也。既非盡信史，並無所謂經。四書、易、禮記，固子書也；春秋雖似屬史書，然其目的在「寓褒貶、別善惡」，所以名爲「史」，而實則「子」。周禮亦似史書；然多戰國至西漢人所僞託，僞託即「子」而非「史」。尚書似眞史矣；然二典既明言「若稽古」，而洪範亦經今人考定爲出於戰國之陰陽家，其他各篇亦多與竹書紀年逸周書所言不合。而儀禮一書，亦難斷定其確係出於周公與見之事實。至於三傳，更是補充解釋「名史實子」之春秋。可見經中近史之一部分，已多屬「託古改制」之書。他如詩經，似是文學，兼爲信史，然實則多關於當時新舊派之思想言論，以新眼光觀之，極有價值。經中惟有爾雅一書，實非子書而已。顧炎武謂：「經學即理學，」雖似與吾之意相同；但其目的在否認經學外之理學，謂「自有舍經學以言理學者，而邪說以起」——詳見其文集卷三與施愚山書，及全祖望亭林先生神道表引——則全與吾意相反。至經學之不能成立，吾已作一文略論之——詳見民國十九年四月三十日大夏周報第八十一期國學系一個名稱之商榷——集者非通常所謂文學專集，乃包括一切之總集也。他如子、史，亦多超出「思想」「歷史」

二者之範圍外，故四庫之分，形式上雖似淸楚；實際上則仍和混。餘已詳論於前。）第二、要打破以人所共知的所謂大家專家爲範圍；（古今人治學多如此。如果跳不出人所共知的範圍外，那就無異於一種普通常識了。）第三、要打破以陳陳相因的正統派爲限；第四、要打破極端的以智識份子爲範圍的搜集法；第五、要打破以有自著書目傳至今者爲限。因爲各人的眼光和嗜好不同，其指定和提要不足爲一般人的共同標準，所以與其信任耳朵，不如信任眼睛；與其熟讀目錄學的提要，不如略翻各本書的內容。親身翻查，雖然煩勞；但對於有所收獲的部分，既忽覺喜出意表；即碰到全屬廢物的部分，亦從此大可放心。這纔像前面說的「開鑛山的人，在事先只能大概的知道某一帶的地方有金鑛，於是……便一重一重的往裏掘，結果愈掘愈深，越開越廣，一切金鑛都跳不出他的手。所費的心力雖很多，而所得的金鑛也不少。」

我的搜求「中國思想史」的材料，便是採用此種方法的。論時間已有十餘年；論地方亦由上海而武漢；再到北平國立北平圖書館，正在籌備中的東方圖書館（不是上海商務印書館的東方圖書館）北京大學圖書館，專門搜集淸代禁書，及外間不易見的祕籍；又赴南京入住國學圖書館

年餘，祇看前此未看過或雖看過而未搜集的書籍：即購此圖書館的子部集部兩種書目，（叢書內的子部集部在內，）除吾已經看過的，和詩詞賦曲等專集兩種不看以外；（但此類書中有時亦有重要思想，業已略說於前。）其餘全照次序一種一種的涉獵一過，遇有所取：凡長篇者，多先登記其卷篇頁行，預備僱人抄出；至於自己，則可多看書。凡零碎者，多由自己隨時抄出。同時在可能內，並在書目上簡單註明其他材料，如「經」「史」「文」「哲」「科」「地」「政」「考」……等字樣，重要者並註明其篇名，有時且附評幾個字，以備將來研究其他問題時的參考。又如碰到一種近代板本和新書，（易得而不貴者，）被我採取的材料過多，僱人抄寫太不合算，便多留待自購。凡自購的書，均可任意用筆眉批旁點；並摺角作記號，無需在未整理前抄出。吾之目的，務使最重要的材料，不致多數逃出吾目之外。因爲吾向來不信任目錄學如四庫全書總目提要等，以爲：多是有看等於無看，不能使人略知某書的內容；故於沒有法子中，只好採用此種搜集法。聰明人或笑我爲最笨最苦；但結果，我卻認此最笨最苦的法子爲最可靠可喜，眞如古人所謂：「披沙揀金，往往見寶。」一則從此纔知道過去號稱最廣博最詳備的文化巨著，如古今圖書集成，三文獻通考，歷代名臣奏

議，皇明經世編，皇朝經世文編，國朝古文彙鈔……各書編者，實也多有所遺，而未悉閱羣書。二則從此纔知道現今學者，對於中國各期思想之盛衰與優劣，多不免臆斷。吾曾與友人書云：「弟生平在京、漢、平、滬、閩（以近數年來在京漢平三處爲最）各地所涉覽之書，人約四千，卷有數萬，其中尤以文集爲最多。……古來學者異口同辭，以爲：漢後除（一）宋明理學，及（二）隋唐佛學，（三）魏晉玄學外，幾無思想之可言，尤以淸代爲最甚。如曹聚仁先生謂：胡適氏對於淸代學者有很確當的批評：「淸儒有鑒於宋明學者專靠理解的危險，所以努力做樸實的功力，而力避主觀的見解。這三百年之中，幾乎只有經師，而無思想家；只有校史者，而無史家；只有校注，而無著作。」（章實齋先生評傳）弟則以爲：單就哲學或玄學方面觀之，此言或可無大過；若就社會科學及其他思想方面而言：則在先秦諸子以後，實以明淸爲最盛，亦最有價値，淸盛於明，明盛於宋，宋盛於其他各代。故除先秦之子書經書外，卽以明淸之文集爲最重要；而吾人之硏究，亦以明淸爲最難。以二千餘人之文集（只就吾所翻閱者而言），非短時期所能涉獵故也。近人若梁任公先生，知有淸二百餘年可稱爲中國之「文藝復興時代」矣；但亦以爲：「在前半期爲考證學，在後半期爲今文學，而今文學又實

從考證學衍生而來；……其他則附庸耳。」（清代學術概論）「梁先生昔曾目清代爲「衰落時代，」詳見第二章（一）（2）。至其晚年仍謂：「中國道術史（即哲學史）……主系思想，有價值的，不過兩個時代——先秦二宋明（包括元代）。要做中國道術史，可以分做上下兩篇，分講先秦宋明兩主系。……所謂閏系，如漢朝到唐初對於先秦的學術，清朝對於宋明。……因爲漢唐人的思想不能出先秦人的範圍，清人的思想不能出宋明人的範圍。」——見中國歷史研究法補編道術史的做法——則又一如傳統之說矣。梁先生晚年猶持此論；至於他人，更可想而知。」此仍大異於弟今所云也。……」吾今所以能有此種新認識，全要歸功於這個「開鑛山式的搜集法」。」

（4）直接的背景材料

關於搜求各思想家的背景材料，最好是用「直接的材料，」如各本人在著作中自己說出的種種原因是也；其次，纔是用「直接的間接」或「間接的直接，」如正史方志，及墓誌，行狀，年譜等等所追述關於其本人種種原因是也；至於「間接的材料，」有時只能用作各時代的共同（？）背景，此類如正史的食貨志等，多屬於描寫社會經濟方面；但正史食貨志所描寫的社會，多數只是描

寫各當時的都市社會；有一部分生在遐方僻壤，並未到過都市的思想家，名雖亦云生在某時代，實則和都市社會無大關係；蓋落後的鄉村社會，和前進的都市社會，因交通不便，相差幾若隔代：都市已進入封建社會時代，而鄉村多仍屬奴隸社會時代，甚至原始社會時代；都市已進入資本主義社會時代，而鄉村多仍屬封建社會時代；至少也是都市已入本社會時代的最高期，而鄉村仍屬本社會時代的最初期或中期。（也不用遠引古代，試單就現代親眼所見的情形來說：如南京，在城內的都市，和在城外的鄉村，便判若兩時期。他如吾國正北，正西，西北各邊疆，也還有許多是帶着十足的封建社會時代式的；甚至有一小部分還留着一點原始時代的遺風。）生在後代的我們，研究這般思想家受當時社會的影響，實在應該分別去觀察。他如有本書或文集可稽，便不應該一味的據那正史的食貨志。這是「愚者一得之言」，而極希望一般聰明的學者能夠多多注意及的！

自（1）至（4）講「研究與書籍種類」，係以中國思想材料爲限；至於研究的工具書參考書，如古今中外的「方法論」（尤其是西洋方面的方法論最爲重要）和「思想史」，現在暫不開列或舉例。（惟關於「方法論」的重要部分，業已另詳於第二章。）

（二）中國歷代思想的盛衰與異同

（1）歷代各種思想之盛衰與價值的是否一致

關於此點，在上面（一）（3）中的（I），已略述及現在再來總比較一下，其盛衰與價值的次序，略如左表：

（A）混合的比較：

（一）周末民國；（二）清，（三）明，（四）宋，（五）隋唐六朝佛學，（六）漢，（七）魏晉道家，（八）元。

（B）分開的比較：

論哲學，則首推先秦、宋、明（清不如）；論社會科學，則首推民國、清、明（宋不如）。論精詳，則後優於前，民國清代爲第一；論創作，則前難於後，先秦爲第一。

（2）先秦漢後思想之形式與內容的有無系統

講到中國古人的著書情形，則以形式論在中國古書中惟爾雅、世本、呂覽、周禮、易經等，很有系統；他如論語、孟子、老子等，皆非有系統者。若以內容論則如宋的王安石王臨川文集，……明的李贄李氏文集，……清的顏元李塨王源袁枚戴震……等文集，多是今人所同讀而共知者，試問那一個人的思想是沒有系統的呢？其他文集亦多如此。（若不相信，請看我來日編的思想史。）近人劉師培更認詩文同於諸子道：「六朝以前，文集之名未立及屬文之士日多，後之君子，欲觀其體勢，以見性靈，乃彙萃成編，顏曰文集。然古人學術，各有專門，故發爲文章，亦復旨無旁出，成一家言，與諸子同。（以下偏舉歷代詩文作證，從略。）……雖集部之書，不克與子書齊列；然因集部之目錄，以推論其派別源流，知集部出於子部，則後儒有作，必有反集爲子者，是亦區別學術之一助也。……」（詳見錢基博著現代中國文學史論述）先秦子書，形式比較有系統，所以整理較易；宋明清文集，形式很沒有系統，所以整理較難。正因爲整理較難，所以無人願做大規模的整理功夫。結果便由無人注意而被人誤會了！現在請再把先秦和漢後的思想，約略比較一下：

異點：

先秦　著作體裁多有系統（子）　來源單純　注重開創　注重整個　側重理論

　　為漢後所有

漢後：　著作體裁多無系統（集）　來源複雜　注重闡明　注重部分　側重實際

　　為先秦所無（有一部視先秦為新奇）

同點：

在實際上，則二者之思想，皆有系統。

以上所謂漢後的著作體裁多無系統，蓋指清代以前的文集；不然，如（1）清代以前的子書，其形式的有系統，既同於先秦；而（2）清末民國的思想著作，因受西洋書籍的影響，其形式的有系統，更為先秦的子書所不及。此外關於漢後思想的內容方面，亦請參看第三章（二）各家思想的關係與比較（1）（2）兩節，及（三）（2）中國思想與多方面的問題。

（三）中國思想史料簡目

在未開出名單以前，要先聲明數點於此：

第一、吾這張史料名單，自然以用我的眼光而擇出的材料爲限；至於吾認爲無價値者，就是其言極多，其名極大，也多不列入。

第二、古來學者著書，多注重古代而輕忽近代，尤其是宋、明、淸的文集，竟被一般學者異口同辭地認爲和思想無關；吾今獨發現宋、明、淸的思想在漢後爲最盛，其文集最多思想材料，且最有價値。

第三、自漢至唐之材料，因另置一箱，有的尙待補充，所以無法把人名一一提出。反正這一部分的材料，得來是不大費工夫的。蓋多不出史漢至新舊五代史等正史，玉函山房輯佚書、羣書治要、百子全書、全上古三代秦漢三國六朝文、全唐文……那幾部大書，和爲數不多的文集。學者自無甚需要我來備列，故此部分暫時儘可從略。

第四、明淸部分，還有皇明經世編、淸經世文編、淸古文彙鈔等大部文編中的材料，此刻未暇拿來和我由各文集選出的材料，對勘其有無重複遺漏而一一補列於此。

第五、關於子部的材料，也需要加以補充。

第六、關於中國思想的人名書名，學者如欲知其詳，須等看本中國思想史。因爲這名單尙不是最後最完備者；而且其中的一部分，也許屆時還要被我淘汰。

第七、關於民國的思想，另詳拙著中國近百年思想史一書（自太平天國起），因現已脫稿，故無須提及。

（1）中國經濟思想史料

陳靖 田錫 柴成務 王小波 夏竦 宋庠 宋祁 王祺 賈黯 范仲淹 韓琦 呂陶 趙抃 劉敞 余靖 石介 李覯 陳舜俞 章驤 歐陽修 張方平 蘇舜欽 劉恕 王安石 司馬光 蘇洵 蘇軾 范鎮 魏繼宗 劉摯 張載 程顥 范百祿 錢顗 李常 秦觀 李復 晁說之 劉弇 江公望 畢仲游 梁燾 范祖禹 上官均 呂公著 王覿 ……

鍾相 劉行簡 葉夢得 廖剛 胡寅 章誼 趙元鎮 洪遵 李光 蘇籀 李綱 趙鼎 陳淵 范浚 李椿年 唐仲友 趙汝愚 袁說友 朱熹 陸九淵 楊簡 葉適 趙善

括　周必大　李椿　楊冠卿　史堯弼　陳亮(?)　袁燮　袁甫　彭龜年　孫夢觀　謝方叔　賈似道　陳普　趙偕　陳耆卿　莫簡　黃震　衞涇　劉克莊　黃幹　陳求魯　季鏞　鄭伯謙　……

林駉　蕭烱　胡宏　李之彥　……

魏子平　田琢　……（以上兩節，係臨時補入。）

趙天麟　盧世榮　買閭　余闕　鄭介夫　王旭　張之翰　王結　張光大　戴良　……

以上宋至元

宋濂　方孝孺　胡翰　解縉　何喬新　李東陽　程敏政　鄭瓘　何瑭　崔銑　……

方鳳　潘恩　王艮　錢薇　王畿　尹臺　喬世甯　高拱　馬一龍　亢思謙　海瑞　葉春及　李贄　屠隆　沈鯉　……

呂坤　虞惇熙　賀逢聖　吳應箕　郭濬　……

文德翼　劉城　陸世儀　陳瑚　魏禧　金聲　顧炎武　應撝謙　黃宗羲　傅山　張履

祥　胡承諾　……（此節或兼清初）

陳龍正　洪月誠　胡世寧　靳學顏　張朝瑞　王叔英　侯一元　潘潢　林希元　張陛　王尙絅　倪元璐　金濂　湛若水　鄭吳氏　黃省曾　徐允祿　祝世祿　劉世教　胡忻　桑悅　丘濬　張溥　唐順之　屠中孚　申時行　黃佐　李邦獻　鄧元錫　焦竑　……（此節係臨時補入，故極無次序。）

以上明（涉及淸初）

嚴彥升　吳莊　唐甄　賀貽孫　龔鼎孳　陸求可　任源祥　儲方慶　郭棻　魏裔介　毛先舒　吳之騄　陸隴其　邵長衡　邱志廣　張玉書　徐任師　黃中堅　彭朝彥　李以龐魏氏　顏元　李塨　王源　張鵬舉　惲鶴生　……

張伯行　章永祚　王瑋　田從典　陶貞一　劉紹攽　沈起元　袁汝璧　陳兆崙　曹學詩　裘曰修　盛百二　盧一元　沈樹德　曠敏本　……

袁枚　管世銘　張惠言　宋昌圖　崔述　魯續　……

張履　莊有可　孫燮　管同　劉淳　李林松　龔自珍　胡培翬　周樹槐　林伯桐　屈鄉畦　……

劉沅　羅澤南　龍啓瑞　繆梓　龔禮　姚與　黃式三　丁壽昌　何邦彥　馮桂芬　楊彝珍（?）　宗稷辰　……

鄭觀應（鐵城杞憂生）　楊象濟　熊其英　戴棨　李慎傳　汪士鐸　童華　楊琪光

陳虬　范志熙　李慈銘　薛福成　王棻　康有爲　譚嗣同　梁啓超（梁氏雖終於民國；然其較重要之議論，多發表於清末。故在清末則有價值，在民國則不重要。）　劉光蕡　周家祿　許珏

王先謙　……

鄭燮　陳之蘭　錢大昕　洪亮吉　太平天國　……（此節係臨時補入，故無次序。）　孫文　章炳麟

以上清（涉及民國）

（2）中國政治思想史料

田錫　夏竦　宋祁　范仲淹　石介　呂陶　孫沔　劉隨　蔡襄　司馬光　劉敞　李覯　陳舜俞　韋驤　（歐陽修）　張方平　蘇舜欽　何郯　王安石　韓維　蘇洵　蘇軾　蘇轍　彭汝礪　陳襄　王覿　張耒　秦觀　（晁補之）　周行己　孫洙　慕容彥逢　張九幹　陳公輔　孫升　范祖禹　江公望　畢仲游　曾肇　李光　林旦　上官均　王巖叟　晁說之　呂大臨　呂公著　邢恕　梁燾　……

李綱　張浚　趙鼎　周林　洪遵　張守　呂頤浩　劉一止　廖剛　王十朋　王元渤　劉子翬（?）　蘇籀　鄭剛中　陳淵　黃公度　崔敦禮　趙汝愚　汪應辰　范成大　羅願　史浩　林栗　李椿　范浚　林季仲　衛涇　呂祖謙　陳傅良　薛季宣　唐仲友　胡銓　周必大　衛博　袁說友　楊簡　袁燮　蔡戡　楊萬里　王質　葛天民　楊冠卿　史堯弼　陳亮　魏了翁　葉適　眞德秀　周南　杜範　許應龍　任伯起　吳昌裔　陳耆卿　孫夢觀　陽枋　歐陽守道　彭龜年　文天祥　趙偕　洪舜俞　徐元杰　牟子才　高斯得　虞儔　鄭伯謙　李鳴復　吳如愚　……

王禹偁　李清臣　李昭玘　李朴　錢顗　胡安國　鄧牧　李邦獻　……

以上宋

趙天麟　許衡　鄭介夫　羅璧　柴肇　張養浩　程端禮　王惲　程文海　王結　吳師道　呂浦　戴良　……

以上元

宋濂　王褘　方孝孺　解縉　梁潛　李賢　鄭瓘　丁養浩　……

劉麟　王守仁　崔銑　湛若水　鄒經邦　潘恩　王愼中　黃省曾　舒纓　許國　薛應旂　高拱　張居正　海瑞　葉春及　温純　李贄　屠隆　……

呂坤　周如砥　袁宏道　王衡　許獬　曹于汴　鄒維璉　鄒德涵　李若訥　劉永澄

繆昌期　繆國維　李邦華　陶望齡　周鳳翔　吳應箕　倪元璐　……

黃道周　陳邦彥　史可法　金聲　文德翼　陸世儀　魏禧　張自烈　黃宗羲　鹿門子

（天台山人）　傅山　王綱　王紀　張履祥　胡承諾　……

胡廣　黃甯　陸震　余珊　王一夔　毛鳳韶　李文祥　李承勛　李賢　王恕　張元禎　馬文昇　桂彥良　李夢陽　李東陽　顧璘　李廷機　逯中立　邱橓　余懋學　周孔教　鍾化民　周川　彭韶　高拱　周應賓　范景文　崔銑　黃省曾　祝世祿　胡忻　桑悅　丘濬　朱健　馮時可　葉向高　楊守陳　歸有光　李應昇　張祥鳶　王世懋　李維禎　董其昌　黃佐　范涞　王文祿　鄧元錫　馮琦　韓邦奇　顧炎武……

以上明（涉及清初）

唐甄　呂留良　賀貽孫　劉子壯　盧紘　鄧廷羅　龔鼎孳　張貞生　王崇簡　陸求可　任源祥　儲方慶　郭棻　魏裔介　顧景星　毛先舒　陸隴其　李柏　高珩　張玉書　許昌國　顏元　李塨　王源　惲鶴生……

張伯行　章永祚　田從典　藍鼎元　楊名時　曹一士　儲大文　陶貞一　孫嘉淦　袁汝璧　陳兆崙　曹學詩　高炳曾　沈樹德……

袁枚　張惠言　宋昌圖（？）　張鋻　陳鱣　魯績　許宗彥……

劉開　莊有可　姚學塽　沈欽韓　朱方增　張湘任　龔自珍　陳文述　汪霖原　戴絅孫　董元憲　馬樹華　左宗植　楊士達　鈕樹玉　……

阮烜輝　龍啓瑞　桂超萬　龔禮　莊仲方　魯一同　顧壽楨　丁壽昌　劉毓崧　何邦彥　夏炯　曾國藩　羅惇衍　宗稷辰　……

吳曾英　鄭觀應　徐子苓　楊象濟　李慎傳　高延第　方宗誠　柳商賢　汪士鐸　強汝詢　陳虬　范志熙　李慈銘　薛福成　顧我愚　劉孚京　奕訢　王棻　康有爲　譚嗣同

梁啓超　樊錐　唐才常　劉光蕡　胡道南　吳桂森　王舟瑤　畢永年　蔡乘鈞　易鼐　皮嘉祐　楊子玉　熊崇煦　……

曾靜　彭鵬　陳宏謀　李光型　李彥章　葉佩蓀　何士祁　鄭燮　方大湜　陳之蘭　余廷燦　太平天國　王韜　洪亮吉　孫文　章炳麟　……

以上清

(3)中國教育思想史料

宋祈　石介　呂陶　李覯　（歐陽修）　（王安石）　二程　張載　龔夫　張方平

秦觀（?）　王岩叟　晁說之　……

李綱　胡銓（?）　崔敦禮　鄭樵　唐仲友　袁說友　朱熹　（陸九淵）　陳傅良　袁燮（?）　衛涇（?）　葉適　吳泳　歐陽守道　家鉉翁　鄭思肖（?）　劉黻　李邦彥　……

以上宋

羅璧　王惲　許衡　王結　程端學　袁桷　鄭介夫　戴良　……

以上元

貝瓊　梁潛　解縉　劉球　羅倫　……

王守仁　張邦奇　湛若水　徐階　王艮　王畿　蔡懋　許國　薛應旂　高拱　陸樹聲

馬一龍　海瑞　葉春及　李贄　屠隆　姜寶　耿定向　沈鯉　溫純　……

張元忭　袁宗道　袁宏道（?）　曹于汴　陳際泰　陶望齡　鄒維璉　鄒德涵　沈昀

魏學洢　劉永澄　眭石　溫璜　金鉉　……

江天一　黃淳耀　文德翼　陸世儀　陳確　陳瑚　魏禧　張自烈　顧炎武　應撝謙
黃宗羲　費經虞　費密　李顒　彭士望　張履祥　胡承諾　傅山　……
　張甯　賀欽　桂萼　劉宗周　譚元春　祝世祿　桑悅　胡直　凌譚　丘濬　朱健　楊
守陳　張祥鳶　馮夢禎　申時行　鄒元標　卓月人　張鼐　黃佐　何景明　潘平格　馮琦
　韓邦奇　王煒　曾異撰　……
　以上明（涉及清初）
　唐甄　賀貽孫　柴紹炳　龔鼎孳（？）　張貞生　張爾岐　郭棻　陳錫嘏　毛先舒　陸
隴其　陸洽原　李柏　高珩　趙士麟　尤侗　邵長蘅　廖燕　邱志廣　黃明　張英　黃中
堅　許昌國　顏元　李塨　王源　……
　查嗣珣　王珻　胡煦　曹一士　陸奎勳　王心敬　汪維憲　劉紹攽　李紱　陳祖范
華希閔　全祖望　張揆方　陳梓　雷鋐　鄭燮　李化南　張實　袁汝璧　陳兆崙　曹學詩
　劉大櫆　盧一元　……

袁枚　章學誠　張望　魯繽　孫星衍　翁方綱　宋昌圖……劉開　莊有可　彭希鄭　管同　尙鎔　李彥章　周凱　李富孫　龔自珍　戴綱孫　王效成　楊士達　林伯桐　汪霖原　許鼎……劉沅　阮烜輝　舒化民　龔禮　姚與　丁壽昌　何邦彥　曾國藩　馮桂芬　楊舜珍　黃雲鵠……徐有珂　劉熙載　鄭觀應　陳澧　高延第　方宗誠　汪士鐸　秦東來　黃彭年　郭嵩燾　薛福成　劉孚京　王棻　康有爲　譚嗣同　梁啓超　徐孚吉　劉光蕡　吳汝綸　沈保靖　秦榮光　周家祿　吳桂森　許珏　王先謙　王舟瑤　林紓……呂留良　陳之蘭　張之洞　太平天國　王韜　潘學海　鄭榮　楊概　王夫之　朱一新　孫文……

以上淸

(4)中國倫理思想史料

夏竦(?)　宋祁(?)　范仲淹　石介　司馬光　○李覯　劉敞　陳舜俞　鄭獬(?)　呂陶(?)　歐陽修(?)　張方平(?)　王安石　王令　程顥　○張載　蘇軾(?)　蘇轍(?)

楊時(?)　○李綱　趙鼎　蘇籀　○胡銓　史浩　唐仲友　袁說友　蔡戡　楊萬里(?)　陳淳　魏了翁　○吳泳　楊守道(?)　文天祥　……

朱熹　陸九淵　胡寅　○崔敦禮　陳亮　葉適　劉得之　孔平仲　梁適　許棐　吳如愚　……

以上宋

榮肇　魏初　王惲　陳櫟　王結　歐陽起鳴　呂浦　胡行簡　楊維楨　……

羅壁　許衡　俞鎮　……

以上元

宋濂　劉基　王褘　蘇伯衡　曹端　梁儲　○方鵬　方鳳　……

王守仁　湛若水　邵經邦　顧夢圭　黃省曾　王畿　蔡璦　張永明　舒纓　李介　許

國　王立道　陸樹聲　張居正　馬一龍　葉春及　耿定向　……
袁宗道　王衡　許獬（?）　曹于汴　李若訥（?）　劉永澄　畦石　賀逢聖　繆昌期
（?）　李邦華（?）　陸奮飛　……
黃道周　江天一　左懋第　堵允錫　文德翼　謝泰宗　馮珽　○陳確　周拱宸　魏際瑞
魏禧　李長祥（?）　○黃宗羲　○賀貽孫　楊思本　費經虞　費密　○李顒　鹿門子（天台山
人）　……

解縉　胡翰　○丘濬　楊守陳　鄒德涵　王世懋　海瑞　桑悅　○屠隆　○李贄　○朱健　○徐
允祿　韓邦奇　王艮　胡直　黃省曾　杜敏　焦竑　唐寅　袁宗道　祝允明　沈幼宰　唐
樞　李豫亨　李清　秦氏　歸有光　譚綸　錢養廉　趙鳳毛　劉宗周　沓春居士（?）　于
愼行　趙凡夫　洪月誠　王浚川　蘇文昌　陰化陽　袁宏道　溫璜母（?）　邵寶　楊愼
楊繼盛　崔汲　祝世祿　譚元春　范淶　沈君烈　馮時可　李夫人　閔景賢　……
王夫之　李世熊　陸世儀　陳瑚　○張履祥　彭士望　○傅山　胡承諾　盧一元　金

學......

以上明

金之俊　程正揆　◎雷士俊　◎柴紹炳　◎李漁　張貞生　張爾岐　朱鶴齡　魏裔介　◎陳錫
嘏　毛先舒　劉榛　葛筠　任辰旦　李柏　◎趙士麟　葉燮　◎尤侗　◎宋生　◎廖燕　邱志廣
◎黃明　徐倬　徐任師　黃中堅　許昌國
查嗣珣　張伯行　王瑇　藍鼎元　梁祚璿　金門詔　朱軾　程夢珪　◎陸奎勳　王心敬
儲大文　劉紹攽　俞長城　方苞　李紱(?)　陳祖范　全祖望　◎陳梓　曹學詩　吳成佐
◎劉大櫆　陸燿　高炳曾　曠敏本　徐葉昭　......
◎袁枚　錢大昕　張望　施穆　朱珪　吳定　◎臧庸　林雨化　魯繽　翁方綱　◎焦循　曾
鏞　王貞儀　......
張履　鐵保　張士元　朱春生　孫原湘　張鵠　張雲璈　孫燮　馮登府　侚鎔　盛大
士　趙紹祖　陳墉　陸繼輅　陳用光　張湘任　胡文恩　周濟　潘德輿　◎黃廷鑑　◎戴絅孫

阮元　劉鴻翺　胡培翬　周樹槐　王效成　林伯桐　李鎔經　路德　羅澤南　阮烜輝　龍啓瑞　姚光晉(?)　黃金臺　莊仲方(?)　姚輿　劉因之　徐宗幹(?)　何邦彥　曾國藩　楊彝珍　……　王景賢　劉熙載　謝廷蘭　陳澧　李愼傳　黃以恭　李元度　汪士鐸　強汝詢　秦東來　黃彭年　黃家岱　李慈銘　楊峴　劉孚京　宗源瀚　康有爲　譚嗣同　梁啓超　王棻　唐才常(?)　徐孚吉　劉光蕡　吳汝綸　俞樾　沈家本　陳作霖　王祖畬　林紓　……　吳莊　唐甄　呂留良　程羽文　顏元　李塨　王源　方苞　劉獻廷　張貞生　戴震　洪亮吉　鄭燮　俞正燮　龔自珍　龔橙　李汝珍　王韜　太平天國　樊錐　孫文　章炳麟　……以上清

附說明一——中國倫理思想史料，暫時包括「性愛思想」及一部分「宗教思想。」（如無神論及破除迷信等材料有限，故暫列入。）至關於「注重實行」之言論則已另畫歸於中國教育思想史料。

因中國倫理思想史料較多，故隨便加○，以表示較爲重要；加(？)以表示或可取消。

說明二——兩代之間，如以黃宗義張履祥……等列於明代，係暫依國學圖書館圖書總目，俟正式編排時，再移往清初可也。他代亦同此例。

說明三——上面所開各種思想史料，因搜集到手的材料過多，須候正式整理各思想史時，方能比較嚴格的按照各人生卒先後去排定。

附註一——上列各部分史料的題目，我原稿是標作「某某思想家名單」，茲從柳翼謀先生意改正。

註二——上列四種思想史料，都是由尙思親身搜集到手的；至於宗教藝術兩種思想史料，另歸陳斠玄先生負責，「簡目」此刻來不及提出。

第五章　選擇的方法

（一）對於新舊文化的各派見解——贊成反對調和揚棄四派的態度

我們對於新舊文化尤其是舊文化，第一是應該抱什麽態度？第二是應該用什麽標準去選擇牠？現在分述於左：

（1）全盤贊成主義

此派係對於某一代或某一國的文化，主張完全接受而不稍加否定者。如陳作霖葉德輝辜湯生那般學者，完全贊成中國的舊文化；吳稚暉胡適之丁文江諸先生，完全贊成西洋的新文化，（資本主義的新文化）劉揆黎諸先生的完全信任古史，托洛茨基的無批判地接受布爾喬亞文化，各派雖有新舊的不同，要皆同是全盤贊成主義者。（參看拙著中國近百年思想史及艾譯米著頁二

六〇）

(2)全盤反對主義

此派的態度，和前派完全相反。如陳作霖等的一味反對西方文化吳稚暉等的一味反對中國文化，康有爲章炳麟諸先生的否認彝器甲骨，波格達諾夫的要完全廢除布爾喬亞文化，各派同是全盤反對主義者。（參看同上）

大概沒有全盤贊成派，便沒有全盤反對派；同時凡反對這一方面，多贊成那一方面。

(3)折衷主義

什麼是折衷主義？米汀說得好：「折衷主義和詭辯說是形而上的思惟的兩種不同的形式。凡是無原則地把內部互無聯系而且根本上互相衝突的觀點或學說結合起來的那種立場，我們稱之爲折衷主義」現代的機械論者和孟塞維化的唯心論者，都是折衷主義者的一個，前者企圖把機械唯物論，康德學說，實證主義等等結合在他們的及馬克思主義的哲學中。後者則將黑格爾主義和康德主義，機械主義等等的原素結合在一個體系中。如普列哈諾夫把詭辯論的「不是亦不

非」完全當作辯證法的公式看。托洛茨基在布萊斯特和約簽訂時期，提出一個「不和平亦不戰爭」的空洞口號；在帝國主義戰爭時期，又提出「不勝利亦不失敗」的口號。（沈譯米著頁三一一又四二四）在中國如自孔子到梁任公先生一般人所提倡的中庸說調和說，更是折衷主義的有力代表。（參看第六章（二）中的（10）勿灰色）

（4）揚棄主義

此派的代表，惟辯證法唯物論一派足以當之。恩格斯說：「這樣哲學是被揚棄了，就是說牠被消滅了，同時又被保持着。牠形式上被消滅了，可是就牠的實際內容說，是被保持着的。」（反杜林論）伊里奇也說：「辯證法裏的特徵的本質的東西，並不是完全的否定，無益的否定，也不是懷疑的否定，動搖疑惑的否定——雖然辯證法裏確實是把否定的要素當做重要的要素包含着——而是使積極的東西保存着的，作爲聯結的契機（Moment）看的否定，當做發展的契機看的否定。」「辯證法的契機要求我們把否定的東西和肯定的東西的「統一」及聯結指示出來，要求我們從否定的東西中找出這肯定的東西來。由主張到否定——由否定又到與主張的「統一」

——要不是這樣辯證法就會成爲完全的否定，就會成爲遊戲和懷疑的哲學了。」——他更進一步地把這種正確的觀點用到文化上面去而明白主張道：「馬克思主義之所以能作爲進步的普羅列達里亞意識形態而有着世界史的意義，並不是因爲馬克思主義完全放棄了布爾喬亞時代的有價值的成果，而是恰恰相反，因爲牠吸收了二千多年來人類思想和文化發展中有價值的東西而且加以改作的緣故。」（詳見伊著哲學筆記與艾譯米著頁二五九至二六一）「普羅列達里亞文化，不是突然地出處不明地顯現出來的東西。牠也不是自稱爲普羅列達里亞文化底專家的人們底發見。這一切事情都是虛妄。普羅列達里亞文化，是人類在資本家地主，官僚底壓制之下集成了的知識底蓄積底合法的發展」「但只被粉碎了的資本主義還是不夠的。還須得占有資本主義遺留下的全文化，而在這基礎上去建設社會主義。科學全體，技術一切知識部門，藝術等，都不能不古取過來。否則我們會不能建設康民尼斯謨社會的生活。」（詳見伊氏全集及李譯盧著頁三四四至三五三）據我所見聞，不但一般老學者和舊思想家妄猜馬克思等及社會主義社會都要完全廢除資本主義社會及其以前的一切文化；就是一般自命爲馬氏信徒的青年們，也多有此種的

誤會。不知主張完全廢除布爾喬亞文化的波格達諾夫，隨時隨地都被伊里奇劇烈地反對。沒有二千多年來的文化，便不會造成馬克思的學說，與建設社會主義的社會。本派的非其他三派所可及者，幾盡在此。不論何人，都要持此種態度。

揚棄派和折衷派，雖似乎同站在「合」的立場上；而實則大不然：前者係有原則的，中有定見的，根本上不相衝突的，反惡而揚善的，有本末之分的，加以改造的，食而能化的；……而後者卻是無原則的，中無定見的，根本上互相衝突的，無所謂善惡的，不分本末的，不能加以改造的，食而不化的。……所以前者正確，後者不正確。

（二）選擇材料與認識眞理的兩個標準

（1）選擇材料的標準

我的意見，是過去的材料，既然太多，不得不選擇；而一經選擇，便是著作者的主觀；主觀既無法避免，如要選擇思想方面的材料，最好是抱着這樣的標準：（1）要首倡的與價值的並重，（2）要實

用的與理想的並重反之卽(1)不要與社會完全無關的思想,(2)不要專爲死鬼或宗派個人而選擇。如旣採用這標準,對於人物如男與女,帝王與盜乞,文士與農工,有著作與無著作,所謂貴賤富貧,親疏,華夷,隱顯,有無等念頭,就要完全打破。蓋以眞價值而論,往往盜乞實貴於帝王,文人反不如農工。……我們的主張,是有一部份近乎經世用世的;但卻不能連帶的以「主觀」二字相加,至多只能說是「客觀的主觀。」因爲我們不是就我們個人着想的,而是就今後的社會和衆生着想的;是選擇跳出乎我們個人,而實際卻是社會與衆生的公意。如學者仍認我所說的標準或宗旨,不很詳細,我就不妨在這裏多說幾句話。我所希望的是:在可能範圍內,應該近乎下列所提各點:

(1)爲今後活人而選擇;不作過去死鬼的奴隸,卽在舊書籍中選擇新思想,以備今後人類所取用。

(2)爲各種痛苦者而選擇;不做各種支配者的工具。

(3)就整個社會而選擇;不做個人的宣傳。

(4)詳近略遠;不古貴代而賤後代今世。(今人則詳上古周秦而略宋明清民國)

(5)貴爲人所輕的集部子部，而輕爲人所重的經部。換言之卽不分經史子集，只要有思想；至於被人目爲史學家（如司馬遷的史記，李贄的藏書等）文學家（如杜甫白居易等的社會思想）……者，皆可在吾書佔重要位置。

(6)側重很有關係的社會科學（廣義的如教育倫理等亦在內）而不取玄談怪說的形上學。……

(7)惟價値是視；而沒有性別（女子如晉謝太傅夫人，明李夫人等）貴賤（農民如宋王小波等，乞丐如明胡章乙等）成敗，有名無名，（有無影響）有行無行，（盜如宋鍾相等）有智識無智識，（思想家實行家）有著作無著作……一類的念頭。

(8)以創作與集成並重而不取「人云亦云」而又無價値者。

(9)吾認與其爲「正的」（此指正統的）選擇，不如爲「反的」（此指反動的卽革命的）選擇；而以「合的」選擇爲最佳，務使封建時代的一般反動派或被摧殘者，至此而得大解放。

(10)古人與我無關，如有特別荒謬的言論，亦多選出絕不代爲隱匿。

(11)雖以思想爲範圍；但如有高尚思想見之事實，與形於行動，而極有價值者，亦仍爲吾所注意。蓋欲兼顧實際，以免盡屬空想。（如越勾踐，秦漢任俠等）

(12)如其詳細的辦法，一無可取，則取其「可取」的原則。（或宗旨）反之如其詳細的原則，一無可取；則取其「可取」的辦法。要之只要有可取處，則取之。（所謂「可取，」多從無時間性空間性……等爲標準。）

述至此處，我便想起中國史籍，雖最豐富；但在古來史家中，只有司馬遷李贄二人，比較帶點客觀的態度，和社會的眼光，頗可給我們取法。詳見拙著中國歷史研究法。

要之我選擇材料的標準，比之古人古說：第一、是經常方面，要像黑格爾辯證法的「合，」而不要偏重或專主「正」之一方面。第二、是權變方面，要像白圭治生的「人棄我取，人取我與；」而不要像俗學的人棄我亦棄，人取我亦取，一唱百和，千篇一律。自民國以來的學術界，確不出此二點；由前一點言：是專尙「正」而不知尙「合。」凡跳不出所謂「正統派」的範圍者，皆屬此例；由後一

點，言是專尙「和」尙「因」而不知尙「唱」尙「創。」凡無本身而隨世俗風氣以輕移者，皆屬此例。我今改抱黑格爾的「合」和白圭的「反，」實在是想糾正或改變此二種積習的。由學術的眼光來看，似乎是很不可少的吧！

總之，我的任務：第一步，在使中國過去重要思想的眞面目畢露出來，給學術思想界深切的認識。第二步，在乎吾所選擇的中國舊材料，與今後的人類新社會，有關係，仍適用，至少也有一部分如此。（像這第二點，恐被人誤會，請再略加說明：本書之作，絕非因信古而復古，或由存舊而守舊，吾書即使有「信」「存」過去思想的一因，至多亦不過欲使一法其精神，或略取其大要而已，例如我們欲平均地權，或可略法井田，均田，疆田，限田的實際精神或重要原則；倘必欲並周禮或其他各家所云之井田，均田說的名稱形式，繁碎辦法，而奉行之，則其向後轉，太拘守，不但不能利人，而且足以禍世。故若後儒之對於孔孟四書五經一字不敢違，及各教之對於其教祖，死板板的變成第二教祖，在我實期期以爲不可！）第三步，這古人的思想，既爲吾所選取，而集合起來，則有一部分可認爲吾的思想，或吾的眼光。以述爲作，在古代的孔子已如此。

（2）認識眞理的標準

要選擇思想，便要先知道下列兩要點：

第一、就某一方面言，思想是不大分時代國家種族的：例如封建社會的地主階級，多崇拜奴隸社會時代有利於奴主階級的學說；（如輕視奴隸等）資本主義社會的資產階級，多崇拜封建社會時代有利於地主階級的學說，（如提倡復古，讀經，禮教等）反之：如資本主義社會的無產階級，多崇拜封建社會時代有利於農民階級的學說；封建社會的農民階級，多崇拜奴隸社會時代有利於奴隸階級的學說。這是不大分時代的。蘇聯的無產階級，信仰有利於無產階級的德國馬克思學說；日本的統治階級，信仰有利於統治階級的中國孔子王守仁學說。這是不大分國家與種族的。正因爲如此，所以我們對於過去時代與其他國家種族的思想，既不可一概發揚，也不可一概廢棄；而應該揚棄或淘汰與選擇。

第二、眞理是隨時代而進步的：例如在貴族地主階級起來革命，建立封建社會時，像忠君，孝親，貴族專政，家族主義等，當然帶點「相對的眞理；」但如到了資產階級起來革命，建立資本主義社

會時，便用假和平假自由，資產階級專政，國家主義等，來代替忠君，孝親，貴族專政，家族主義等，而更接近「相對的眞理」了。再如到了無產階級起來革命，開始建立社會主義（此指狹義的）社會時，便用階級鬬爭，無產階級專政，工人無祖國，新經濟政策，產業國有等，來代替假和平，假自由，資產階級專政，國家主義等，而成爲「相對的絕對眞理」了。再如到了康民尼斯謨的社會正式成立時，便用無階級，無種族，無上下，無你我，各盡所能，各取所需，眞正的自由平等和平大同等，來代替階級鬬爭，無產階級專政等，而終成爲「絕對的眞理」了。因爲益發後來的社會與革命，益發接近眞理，所以我們要先認淸我們的時代，而且站在時代的前面。與其守舊，不如趨新。舊的已成過去，新的終會到來。

（三）打破中國思想史上的道統說

歷史上有「治統的正統說」哲學上有「道統的正統說」中國文化上最不幸的，便是老早就傳播着這一類謬說；而且結果特別發生效力。於是史書成爲「片面史」而很少「信史」哲學

成為「一律理」而很少「眞理」(?)這是我最引為痛心的！不過在古人中也有例外，極力反對這種謬說的，如明李贄已認韓愈「軻之死不得其傳」之說為「眞大謬」宋儒更「好自尊大標幟，」直以自己接孟軻之傳；而且代被宋儒誣罔的秦漢至宋千數百年的君臣鳴不平，以為「道無絕續，人具隻眼云耳。」（詳見藏書德業儒臣論）清初費經虞費密父子，似是本着李贄痛斥宋儒厚誣千數百年君臣為不得道的態度，而極力反對宋儒「儒生包辦，君臣無分的道統說」（詳見弘道書統典論）但在實際上，費氏並非根本反對道統說；只是反對宋儒的道統說，而提出自己的道統說去代替牠的。若言其異點：則大概宋儒重士統學統，以治統隸於道統，分道統治統為二，重視宋之濂洛關閩諸儒；費氏父子見而欲打破其說，因反而重君統治統，以道統附於治統，合道統治統為一，重視七十子下及漢唐諸儒，這正如所謂「前門拒虎，後門進狼，」「一個一斤，一個十六兩。」一如還要揭開其內幕，便可以說這是「可取而代之」的野心。所以宋儒費氏二者都不對。應該更進一步地主張無所謂統：既無治統，也無道統；既無正統，也無偏統；才算徹底。能夠這樣徹底的，應推後來的袁枚，袁枚一面打破道統的正統說，明白痛斥道統說的自欺欺人，荒謬絕倫；（詳見代潘學士

答雷翠庭祭酒書及策秀才文五道其四）而且看出宋儒爭道統的黑幕，眞是可笑可鄙！（詳見答是仲明）按道統說，孟軻作俑，其目的在自繼孔丘；到了韓愈，更正式排列起來，亦在自繼孟氏。程頤推許其兄顥，亦在兄弟二人可繼孟氏。朱熹更到處宣傳，說周張二程實得孟氏之傳，亦在乎自以爲集諸人之大成，爲秦漢後第一人，自然更可以上繼孔孟了。吳澄更分上古中古近古三統，而各以元亨利貞別之，終以近古道統之「貞」自居。由此看來，假造道統說，原是在乎提高自己的身分，也就是託古妙術的一種。大概先秦諸子，多託古帝；（神農黃帝堯舜禹文武等）漢後諸儒，多託道統；（孔孟）而其動機和目的，在乎依附以自重，則完全相同。這是學者所不可不明白的。袁枚一面又去打破治統的正統說，以爲非廢此說，則作史之義不明。（詳見策秀才文五道其四，及隨園隨筆卷四古無正統之說條）清初儲欣也有專文痛論這治統的正統說，業已被袁枚贊美爲「一殊快人意」了！

第六章　評論的方法

（一）辯論批評的重要

（1）凡思想家皆需要辯

中國古代之思想家，極力反對辯論批評者有二家：一是道家，（詳見老子五十六章，八十一章，四十五章，五章，二章，及莊子齊物論，天下篇）二是法家，（詳見韓非子問辯，五蠹，顯學）道家因認一切都是相對的，而非絕對的，所以以爲：有言不如無言。法家因認一切都在實效，而不在空言，所以以爲：反辯不如奉法。此二家的反對辯論，固極相同；而其所以反對辯論，則大不相同。但是我們試讀老莊韓非之書，便會承認道法二家爲古代的極雄於辯論批評者，二家實都是用辯論批評的方法與態度去反對人家的注重辯論批評。所以就是反對辯論批評的道法二家，也還是以辯論批評爲

唯一利器的。至於注重批評辯論爲人所共知者亦有四家：除了所謂名家，縱橫家，專以批評辯論爲業以外儒家的孟子荀子，都長於評論。但猶不若墨家的明認辯的重要，並能說出其功用：「謂：所謂，非同也，則異也。同：則或謂之狗，其或謂之犬也。異：則或謂之牛，其或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」（經說下）「夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉（訓乃）摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。」（小取）由上述看來，可以說：世間任何思想家，沒有一個可以不用辯論批評的；其不用辯論批評的，就是不著書立說的人，也怕不能夠辦到；其能夠辦到的，只有「痲木不仁，」不知痛癢者，和木石而已。

（2）批評者與被批評者的關係學術前途

我認（1）凡被批評者，如先有怕、恨，或不許給人家批評的念頭，那就可以斷言他：如不是專靠勢力，妄自尊大，以爲自己萬能，可以包辦一切，那種最不長進最不講理的人；便是「做賊心虛，」「僞金怕火」根本就無價值的東西。（2）凡批評者如爲了種種關係，而不顧或不敢下以批評的，

那也可以斷定：如不是自私自利，僞恭僞敬的奸佞者，便是無勇氣與能力的庸弱者。而此（1）（2）雙方又都是退化主義者，有妨礙於文化前途的。因爲你現在如不先盡量去批評他人的錯誤，那有希望將來他人的來指摘你的過失呢？如果大家都默無一言，或開口便叫好，試問這文化界豈不變成一代不如一代？要知道人是沒有希望「全知全能」的，就使「全知全能」亦如所謂「眞金不怕火」不但無損，轉而益堅。所以吾認批評雖不敢說一切都是只有好處而無害處；但就文化方面言，至少也算好處多而害處少。如周末諸子百家的互相批評而學術最爲昌明；和秦皇漢武以後的因焚書坑儒，辨白黑而定一尊，而致文化界死氣沉沉，便是一個鐵證。故吾最後要勸被批評者，最好是要實行人人所知道的「有則改之，無則加勉」那二句話；和抱孔子的態度：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。」要勸批評者，最好是：抱孔子孟子韓愈柳宗元的態度：孔子說：「衆好之，必察焉；衆惡之，必察焉。」孟子說：「予豈好辯哉？予不得已也！」韓愈說：「知而不以告人者，不仁也；告而不以實者，不信也。」柳宗元（或郭橐駝）說：「雖曰愛之，其實害之；雖曰憂之，其實讎之。」（並請參看後面（二）（14）勿混談引袁枚語）要勸雙方最好是：都抱淸代正統

派學者的態度，如梁任公先生說的：「隱匿證據，或曲解證據，皆認爲不德。」「所見不合，則相辯詰，雖弟子駁難本師，亦所不避受之者，從不以爲忤。」（清代學術概論）說到梁任公先生，吾曾從他問學，而亦曾作一文評其代表作。（評梁任公先生先秦政治思想史）但此尙在其逝世以後；憶在十四年，我曾草一稿自名爲自家思想——即倫理革命一書的前身或胎兒，雖其中批評一切以思想論，多和梁先生相反；但梁先生仍不以己見繩人，以爲有可取處，特別來書獎勉。梁先生其人眞不愧爲一個能言能行的眞正學者。（當然多指討論學術方面）因此吾益不能更不敢忘了梁先生那種眞正的大公無私的精神，與其誘勉區區後進的德惠，這是我認公開批評的重要。

（二）評論應有的各種態度

一切方法和評論敍述，均隨態度而轉移，所以學者尤其是思想家和歷史家，首要注重態度。關於態度方面請分爲二十點而約言之：

（1）勿慕名

慕名如孟軻因看見周武王是「大名鼎鼎」爲古來學者所贊美的，便由「以至仁伐至不仁」的一個念頭而否認武成「血流漂杵」之文。但吾人如稍用科學和歷史的眼光去觀察，便可反而否認其爲「聖王仁師」；就是說他和殷紂相去不遠，也沒有什麼大不可。（逸周書亦可參看）後來韓愈對於所謂聖人的經典，更直認「曾經聖人手，議論安敢到？」這是由於重名而認名人只有對而沒有不對，或以名人的不對爲對的例子。像孟韓這般人，實在是最沒有出息，或自暴自棄的。不但不是爲眞理而評論，而且連他們所崇拜的孔子的精神也一點沒有認識：孔子不是說過嗎？「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。」「衆好之，必察焉；衆惡之，必察焉。」「鄉人皆好之，……未可也；……鄉人皆惡之，……未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」（均見論語）在這三段話裏，那裏有什麼有名與無名，大名與小名的念頭呢？不但如此，李贄更說：「孔子未嘗教人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子爲師，……眞可笑矣！」（詳見李氏文集答耿中丞）秦漢以來，眞能夠打破這名的念頭，連那位被尊爲「萬世師表」的孔子，也敢加以批評的，只有王充，嵇康，劉知幾，李贄，袁枚，汪士鐸（並參看「勿依附」節）……那一般人，尤其是

李贄，竟獨敢說：後三代：漢、唐、宋是也。中間千百餘年而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。……無以孔夫子之定本行賞罰也，則善矣」（藏書衡鑑紀傳總目論）「夫六經語孟，非其史官過爲褒崇之詞，則其臣子極爲贊美之語；又不然，則其迂闊門徒懵懂弟子，記憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書，後學不察，便謂出自聖人之口也，決定目之爲經矣。孰知其大半非聖人之言乎？縱出自聖人，要亦有爲而發，不過因病發藥，隨時處方，以救此一等懵懂弟子，迂闊門徒云耳。藥醫假病，方難定執，是豈可遽以爲萬世之至論乎？然則六經語孟乃道學之口實，假人之淵藪也。斷斷乎其不可以語於童心之言明矣」（李氏文集童心說）姑不必論李氏自己思想的對不對；但在那專崇孔子的封建時代裏，有了此種批評精神，甚至以身殉此種批評精神，則單就這一點而論，其人實足「冠絕古今」，我們再也找不出第二個來。故若李贄誠可做批評家的「萬世師表」。後來如顏元，雖尊崇孔子，但敢排斥秦漢以下最出鋒頭的宋明理學，朱王諸子……爲殺人，而不肯附和雷同，也算是有膽識！（詳見習齋記餘中的閱張氏王學質疑評，張氏總論評王學質疑跋，夫子志亂而治之滯而起之）他又由反對宋明理學而反對漢晉佛老，甚至以

爲單學孔子也不對。這種獨特的精神，信如他所說：「立言但論是非，不論異同；是則一二人之見不可易也；非則千萬人所同……千百年同迷之局……不必附和雷同也。」（詳見言行錄）如李顏等，對於過去的聖賢，尚敢加以攻擊；何況對於同一時代的所謂「名人」嗎？自然更可以批評了！總之：學者應該爲眞理爲正義而論議而批評，萬萬不可隨隨便便地做名鬼名人的奴隸，如此，方是無負所生，纔能有所貢獻！餘俟後面（四）影響與價值非盡合一各節再去詳論。

（2）勿畏勢

中國史家的不畏勢者，有董狐，齊太史兄弟，南史氏，司馬遷，韋昭，習鑿齒，崔浩，王劭。（詳見拙編中國學術大綱史學及史通直書）後來如明陳桱撰通鑑續編，大書「趙匡胤自立而還」，雖適被雷擊其案，終不爲之改易或懷疑，也可說是具有大無畏的精神。（詳見四庫全書總目提要）至如晉袁宏那種人，暫且不問其對不對；但其不能堅持到底，卻和蘇秦嫂的「前倨後恭」差不多。（詳見晉書本傳）

（3）勿貪利

古代史家之貪利者，如「班固受金而始書，陳壽借米而方傳，此又記言之奸賊，載筆之凶人，雖肆諸市朝，投畀豺虎可也。」（史通曲筆）然自古及今，尙未有若魏收之無忌憚者：「收在神武時爲太常少卿，修國史得陽休之助，因謝休之曰：「無以謝德，當爲卿作佳傳。」休之父固，魏世爲北平太守，以貪虐爲中尉李平所彈獲罪，載在魏起居注，收書云：「固爲北平，甚有惠政，坐公事免官。」又云：「李平深相敬重。」尒朱榮於魏爲賊，收以高氏出自尒朱，且納榮子金，故減其惡而增其善。論云：「若修德義之風，則韓彭伊霍，夫何足數？」時論旣言收著史不平，文宣詔收於尙書省，與諸家子孫共加論討，前後投訴百有餘人。……於是衆口諠然，號爲穢史！」（北史本傳）古代文人之貪利者，如蔡邕，李邕，韓愈，唐寅：

蔡伯喈集中，爲時貴碑誄之作甚多，如胡廣陳寔各三碑，橋玄楊賜胡碩各二碑。至於袁滿來年十五，胡根年七歲，皆爲之作碑。自非利其潤筆，不至爲此。……李邕……長於碑頌，人奉金帛請其文，前後所受鉅萬計。劉禹錫祭韓愈文曰：「公鼎侯碑，志隧表阡，一字之價，輦金如山。」可謂發露眞贓者矣。……戒菴漫筆言：「唐子畏有一巨册，自錄所作文，簿面題曰「利市。」（日知錄作

文潤筆；而陔餘叢考潤筆所云較詳，請參看。）

周伯器：

周伯器往來吳中，常以文自賣。……每爲人作一篇，必有所得，多或銀一兩，少則錢一二百文耳。……及既死，所遺論著無一篇。識者惜其有才而錯用之也。（楊循吉蘇談）

至如號稱近代的經學大家與思想家的廖平「著四益館經學叢書十數種，頗知守今文家法，晚年受張之洞賄逼，復著書自駁。」（用梁先生清代學術概論語）更是唯利是視，連自身的立場名譽一切都不顧及了。惟有范縝以爲人格眞理重於升官：

……著神滅論，……（蕭）子良使王融謂之曰：「神滅既自非理，而卿堅執之，恐傷名教。以卿之大美，何患不至中書郎？而故乖剌爲此，可便毀棄之」！縝大笑曰：「使范縝賣論取官，已至令僕矣；何但中書郎邪？」（南史范雲傳附本傳）

揚雄、韋貫之、穆修、胡長孺、虞集、宋濂等，以爲人格眞理重於發財：

揚子雲作法言，蜀富賈人齎錢十萬，願載於書。子雲不聽曰：「夫富無仁義，猶圈中之虎，檻中

之羊也，安得妄載？」（尙思按：雄曾作文美新，頌莽功德；此處所云，毋乃相反乎？）唐裴均子持萬縑請韋貫之撰先銘，答曰：「吾寧餓死，豈能爲是？」蓋鄙之耳！（李世熊錢神志明弼）

張知白守亳，亳有豪士作佛廟成，知白召穆修作記，記成不書士名，以白金五百爲壽，請署名於記，修投金庭下，趣裝去曰：「吾寧餬口爲旅人，終不以匪人汙吾文！」　嚴介多類此。（見宋史。李世熊按一載爲寺僧作記，賈人致金求書名，必一事而兩其記耳。）

元時胡汲仲貧甚，趙子昂爲介羅司徒請作其父墓銘，以鈔百錠爲潤筆。汲仲怒曰：「我豈爲宦官作墓銘耶？」是日無米，其子以情告。汲仲卻愈堅！嘗誦其送人詩：「薄糜不繼襖不煖，饑腸猶作鐘球鳴」之句。謂人曰：「此吾祕密藏中休糧方也。」（陔餘叢考潤筆）

虞集家素貧。益淸修自砥，南昌富民伍眞父貲甲郡邑，尙諸王女，旣卒，其子以五百錠謁豐城士甘慇，來乞集銘父墓，竟不許，慇愧歎而去。（見元史）

宋濂致仕居靑蘿山，閉門纂述，人不見其面，權要索文者，非其人，雖置金滿囊，一字不與；縱與之，亦不受饋。日本使奉敕請文，以百金爲獻，公卻不受，上以問公，公對曰：「天朝侍從之臣，而受小

夷金，非所以崇國體也！」（先進遺風）

像范縝及揚韋穆胡廣宋等，眞不愧爲不貪利的文人。

世間旁的多容易避免；其最不容易避免的莫如「利。」所以在思想家歷史家文學家……開口下筆論評的時候，首應避免圖利的念頭和行爲。能够避免圖利的念頭和行爲，纔有論評的資格。

現在請再引淸陳祖范的話，以作結論：『古無所謂文人也，……自游夏以文學名，……而諸子之書日盛。……秦漢之代，爲文者大都自適己事，或發憤而著書，或稱師以明學，除對策陳書應詔而作，別無所謂往來酬應之文。東漢始有誌墓，蔡中郎云：「吾爲碑銘多矣，皆有慙德。」……唐時須文之用多，端貴顯　名者納厚賄，而爲人執筆，習常成禮，以爲當然。李北海碑版之製，義取無慮；韓吏部諛墓之金，橫遭攫奪。……自是操觚家希風託响，輒謂物非吾有，一毫莫取，惟潤筆所獲，不在賄賂之例，而賣文之肆啓焉。吾嘗籌之矣：彼所以丐吾文者，以吾文爲足重也；吾自視其文，果重否耶？如吾文足以行遠而傳世，因干請而遂爲之，幣益重，言益甘，下筆愈多溢美，欺當時，而惑後世，不可之甚者矣！若吾文殊不足爲有無，苟以厭塞人意，取微利而已爾，則與賈豎居僞物，欺貪目，價入貨出，不復自刎者曷

以異？是故文不可賣，賣者不足謂之文也，且文豈容易作哉？陸務觀以南園記損名，高季迪以上梁文隕命，韓公送俱監軍序，李漢列之外篇；朱子爲張魏公碑，狥友誼而違公論。求如蘇子瞻生平未嘗誌墓，獨銘五人，皆當世盛德，卓乎弗易及矣！嗚呼！士固不必以文人自處；即以文人自處，愈不當自薄其文而輕爲之也哉。」（陳司業集賣文說）

（4）勿徇情

（A）是身親之愛——感情之最難免者，莫如「身」與「親」。如孔子便不贊成「其父攘羊其子證之」的「直者」；而認「直者」要「父爲子隱，子爲父隱。」又如春秋一書，亦主「爲親者諱」「內魯國而外他國，內中國而外四夷」，所以對於魯國幾次弒君，皆隱而不書。（詳見羅壁識遺孔子諱魯及劉知幾史通疑古）這種取私情，舍公理，有親疏，無是非的態度，在眞理上或批評家看來，是最要不得的；惟有墨家反而只有是非之分，而無親疏之別，最可糾正儒家之失：

墨者有鉅子腹䵍居秦，其子殺人，秦惠王曰：「先生之年長矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此聽寡人也！」腹䵍對曰：「墨者之法曰殺人者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也，夫

禁殺傷人者，天下之大義也。王雖爲之賜，而令吏弗誅；腹䵍不可不行墨子之法。」不許惠王，而遂殺之。子，人之所私也，忍所私以行大義，鉅子可謂公矣！（呂氏春秋去私）

其次如法家，也只有公而無私：

君臣上下貴賤皆從法。（管子任法）

明君聖人不爲一人枉其法。（同上白心）

我喜可抑，我忿可窒；我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。（愼子外篇）

所謂一刑者，刑無等級。……有功於前，有敗於後，不爲損刑；有善於前，有過於後，不爲虧法。（商子賞刑）

明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法。（韓非子有度）

甚至有如李離爲獄官因過聽殺人而自拘自殺。（詳見史記循吏本傳）己身且毫不愛惜，還有什麼私念呢？法權高於一切，此惟於李離這少數人見之。至司馬遷評韓非爲「引繩墨，切事情，明是非，其極慘礉少恩」（同上老子韓非列傳）不知此種精神實屬大公無私，

正是我們批評家所應該取法。批評家的批評學術，果能做到像法家的行法，那就和「眞理」越法接近了！

（B）是恩仇之念——「身親」之外，便要算恩仇。莊子說：「兩善必多溢美之言，兩惡必多溢惡之言。」但古人亦有與衆不同者，如蕭何：

> 素不與曹參相能；及何病，孝惠自臨視相國病，因問曰：「君卽百歲後，誰可代君者？……曹參何如？」何頓首曰：「帝得之矣！臣死不恨矣！」（同上本世家）

徐有功：

> 皇甫文備，武后時酷吏也。與徐大理論獄，誣徐黨逆人，奏成其罪，武后特出之。無何，文備爲人所告，有功訊之在寬。或曰：「彼將陷公於死，今公反欲出之，何也？」徐曰：「汝所言者，私忿也，我所守者，公法也；安可以私害公？」（隋唐嘉話）

像蕭徐這般人，便是最能忘私仇的顯例。又如管仲之於鮑叔牙：

> 管仲少時與鮑叔牙游，鮑叔知其賢。管仲貧困，常欺鮑叔，鮑叔終善遇之，不以爲言。已而鮑叔

事齊，……桓公，公子糾死，管仲囚焉，鮑叔遂進管仲，管仲……曰：「生我者父母，知我者鮑子也。」（史記管晏列傳）

管仲有病，桓公往問之，曰：「仲父之病矣，漬甚，國人弗諱，寡人將誰屬國？」……管仲敬諾曰；「公誰欲相」公曰「鮑叔牙可乎」管仲對曰「不可！夷吾善鮑叔牙，鮑叔牙之爲人也，淸廉潔直，視不己若者，不比於人，一聞人之過，終身不忘，勿已，則隰朋其可乎：隰朋之爲人也，上志而下求，醜不若黃帝而哀不己若者，其於國也，有不聞也；其於物也，有不知也；其於人也，有不見也。勿已乎，則隰朋可也！」（呂氏春秋貴公）

便是最能忘私恩的顯例。我們批評者，也要能做到「忘私仇，」「忘私恩」的地步，纔有批評的資格。

（C）是門戶之爭——劉知幾有言：「蓋談經者，惡聞服杜之媸；論史者，憎言班馬之失。」韓愈更說：「入於彼，必出於此，入者主之，出者奴之；入者附之，出者汙之；……不塞不流，不止不行，人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之。」不問是非得失，惟論門戶學科，最是無聊。我們應該反而只問

是非得失，而不論門戶學科。這是批評者所當瞭解的！

(D)是男女之情——此如所謂「情人眼裏出西施。」所有美醜愛憎，多隨感情而轉移，那可以爲眞正的標準？此點因和本問題較少關係，故不詳論。

(5)勿故誤

如『孫楚少時，欲隱居，謂王濟曰：「當枕石漱流，」誤云：「漱石枕流。」濟曰：「流非可枕，石非可漱。」楚曰：「所以枕流，欲洗其耳；所以漱石，欲厲其齒。」』(晉書孫楚傳)這「漱石枕流」說，和趙高的「指鹿爲馬」一樣。我們評論家最不可像這樣的「強詞奪正理，」「明知故犯。」又不但孫楚，就是袁枚也爲了好奇而不免有點故意，如說：『宋人謂蔡琰失節，范史不當置列女中，此陋說也。夫「列女」者，猶云「女之列傳云爾，」非必「貞烈」之謂，或賢或才或關係國家，皆可「列傳，」猶之傳公卿，不必盡死難也。』(再與沈大宗伯書)按後漢書類傳不止一「列女，」尙有「黨錮」「循吏」「酷吏」「宦者」「儒林」「文苑」「獨行」「方術」「逸民」等，必如袁氏所云，便有兩大不通無法解答：一.卽解釋「列女列傳」爲「列傳女子列傳，」古來無此標題，無此

文法。二卽自「黨錮」至「逸民」等，爲何不並倣「列傳女子列傳」例，而云「列黨錮」……「列逸民？」

(6)勿臆說

所謂臆說，便是假造佐證，以爲自己立論的根據。敢於誣人，最不道德。例如孔融因見：「曹操攻屠鄴城，袁氏婦子多見侵略，而操子丕私納袁熙妻甄氏，融乃與操書稱：「武王伐紂，以妲己賜周公。」操不悟，後問出何經典？對曰：「以今度之，想當然耳！」」（後漢書本傳）「以今度之，想當然耳」此卽孔融直自承認爲臆說的。又如南朝佛道二家信徒的互相攻擊：「釋氏云：「摩訶迦葉下生世間，號曰老子。」老氏云：「老君遣關尹騎白象下天竺，於淨飯夫人口中託生爲佛。」……此皆二氏各以求勝之論也。（尙思按顧歡著夷夏論，說：釋迦是老子託生的；而僧愍作戎華論折顧道士夷夏論，說：老子是大士迦葉的化身。）至二氏於儒教，莊子首言孔子問禮老聃。釋氏佛地經云：寶輪王下生號伏羲，吉祥菩薩下生號女媧，如意菩薩下生號孔子，月明儒童下生爲顏子。韓子原道，謂：「佛者曰：孔子，吾師之弟子也，」一本此。」（釋氏識遺三教）孔融及佛道二家信徒的論調，皆不免

如韓非所謂「無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。」（顯學）他如康有爲的校勘論語：「天下有道，則政不在大夫。」「天下有道，則庶人不議。」而說：『今本有「不」字，衍，據舊本改定，……或後人妄增』更是臆說到極點了！

又每一問題，是否眞理，並不難辨；例如纏足的原因與目的，究竟何在？伊世珍瑯嬛記：『本壽問於母曰：「富貴家女子必纏足何也？」其母曰：「吾聞之聖人重女而使之不輕舉也，是以裹其足。故所居不過閨門之中，欲出則有帷車之載，是無事於足也。」』這種聖人重女使之安逸說，便是文飾。女兒經：「爲甚事，裹了足？不因好看如弓曲；恐他輕走出房門，千纏萬裹來拘束。」這種禮教防閑說，較合事實。

吾人要糾正這種錯誤，只有改抱孔子的態度：「多聞闕疑，愼言其餘，則寡尤。」「於其所不知，蓋闕如也。」「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」（論語）

（7）勿離題

這是指「文不對題」「言出題外」「所答非所問」一類，如墨子耕柱篇云『葉公子高問

政於仲尼曰：「善爲政者若之何？」仲尼對曰：「善爲政者，遠者近之，而舊者新之。」子墨子聞之，曰：「葉公子高未得其問也；仲尼亦未得其所以對也。葉公子高豈不知善爲政者之遠者近之，而舊者新之哉？問所以爲之若之何也？不以人之所不知告人，以所知告之。」梁任公先生亦嘗論道：「辨證宜勿支離於問題以外。例如孟子：「萬章曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：「否。……」吾儕讀至此，試掩卷一思，下一句當如何措詞耶？嘻！乃大奇！孟子曰：「天子不能以天下與人。」此如吾問「某甲是否殺某乙？」汝答曰：「否！人不應殺人。」人應否殺人，此爲一問題，某甲曾否殺某乙，此又爲一問題。汝所答非我所問也。萬章續問曰：「然則舜有天下也，孰與之？」孟子既主張天下非舜所與，則應別指出與舜之人，抑係舜自取，乃孟子答曰：「天與之！」宇宙間是否有天，天是否能以事物與人，非惟萬章無徵，即孟子亦無徵也。兩造皆無徵，則辨論無所施矣。又如孟子否認百里奚自鬻於秦，然不能舉出反證，以抉其僞；乃從奚之智不智，賢不賢，作一大段循環論理。諸如此類皆支離於本問題以外，違反辨證公例，學者所首宜切戒也！」（中國歷史研究法第五章）又如陳獨秀先生的駁康有爲道：「凡立論必不可自失其立脚點。康氏倘直主張其君主制，理各有當，尚未爲大失；今不於根本上

反對共和，而於現行制度及目前政象，刻意吹求，是枝葉之見也，是自失其立脚點也。」（獨秀文存駁康有爲共和平議）

（8）勿異擬

以類相擬，方能接近眞理；若「擬不於倫，」便絲毫沒有關係了。此如告子論人的性道：「性，猶杞柳也；義，猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」「性猶湍水也，……人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」（孟子告子上）這姑勿論其所言之人性，是否合乎事實；單就其把動物的人類，比非動物的杞柳和湍水一點而言，已犯了「擬不於倫」的毛病。但古來犯了「擬不於倫」的毛病的，實以道家爲最厲害。例如老子所理想的人生：第一是要使有生而無生化的，第二是要使有身而無身化的，第三是要使大人而嬰兒化的，第四是要使智人而愚人化的，第五是要使人類而器具化的，第六是要使人類而礦物化的，第七是要使人類而植物化的，第八是要使雄性而雌性化的。而愼到也要使人類「若無知之物」的「土塊」，莊子也要使人類「支離其形支離其德」如「祥金」如「山木。」（詳見拙作三大思想之比觀一書）梁任公先生批評得好：「莊子

……此等論調，仍在混人物爲一談，吾儕爲金耶？爲木耶？誠宜如此。雖然，吾儕人也，使人性果能爲莊子所謂「祥金」與「不材之木」，亦曷嘗非善事？然而不能。——以反於自然狀態，故不能。不能而以此導之，結果徒教取巧者以藏身之固耳。」（先秦政治思想史第八章）而莊子實也有見及此，所以批評愼到諸子道：「非生人之行，而至於死人之理。……其所謂道非道，而所言之韙，不免於非。彭蒙，田駢，愼到不知道。」（天下篇）愼到諸子，尙且如此；至於老莊二人，我們更可直認他們是：「非生人之行，而至於死人之理，……其所謂道非道，而所言之韙不免於非」了。（馮友蘭先生中國哲學史終未見及此點）後來在晉代有老莊學者阮籍，力持母重於父之說：「有司言有子殺母者，籍曰：「嘻！殺父乃可，至殺母乎？」坐者怪其失言，帝曰：「殺父，天下之極惡，而以爲可乎？」籍曰：「禽獸知母而不知父，殺父，禽獸之類也；殺母，禽獸之不若。」衆乃悅服。」（晉書本傳）吾昔亦極悅服此言；及今細思之，才覺其言仍不免「似是而非」。因爲後世的人類，既和禽獸的情形大不相同，便不應該再拿「不知其父」的「禽獸」來比擬「明知其父」的「人子」。若以不知其父的原始人類，比擬禽獸，尙說得過去；乃今混「明知其父的人子」與「不知其父的禽獸」爲一談，正像以冰

出於水，而說冰即是水，這便是他的不合「論理學」處。中國古來注重論理學的，只有墨經，如：「名：達，類，私。」（經上）「名：物，達也；……命之馬，類也；……命之臧，私也。」（經說上）這是說「萬物」或「物」是最廣的達名；「人」或「馬」是中間的類名；「臧」或「孔丘」是最狹的私名。三者萬萬不可混為一談。所以在小取篇所提出的七個重要法則中，有一個叫做「效」的：「效也者，為之法也。所效者，所以為之法也。故中效則是也，不中效則非也。」例如「獲之親，人也；獲事其親，非事人也。其弟，美人也；愛弟，非愛美人也。車，木也；乘車，非乘木也。船，木也；入船，非入木也。盜，人也；多盜，非多人也；無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也；愛盜，非愛人也；不愛盜，非不愛人也；殺盜，非殺人也。」萬一不慎，把事親和事人，愛弟和愛美人，乘車入船和乘木入木，殺盜和殺人等，各混為一談，便是「不中效」了。稍後有荀卿，其正名篇論「大共名」「大別名」，也和墨經說的差不多。

(9)勿當然

凡評論一個問題，如只能言其當然而不能言其所以然，這便和不評論一樣。如墨子魯問篇，便

有近於這樣的一段話：『問於儒者曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也！」子墨子曰：「子未我應也！」今我問曰：「何故爲室？」曰：「冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也，」則子告我爲室之故矣。今我問曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也，」是猶曰：「何故爲室？」曰：「室以爲室也。」』儒家已如此；道家更厲害。但猶不若佛教，如杭州西湖某處便有問答的聯各一：「泉自幾時冷起？山從何處飛來？」「泉自冷時冷起。山從飛處飛來。」這在一般佛教徒玄學者，雖認爲妙問妙答；但在我，卻以爲：笨問笨答等於不問不答。是玄學的，而不是科學的。故凡爲藝術而藝術，爲學問而學問，只能自知，不能告人；可以意會，不可言傳一類主張，多屬廢話。中國古來學者，多帶玄學色彩，而少具科學精神，所以只能說「當然當然，」「如此如此；」而少能更造一步地說出：「其所以然，」「何以如此。」前者是普通和目的，衆所共知；後者是精深和經過，人所難明。這實在是個大毛病，非大轉變不可。

(10)勿灰色

我們中國有個似是而非的術語，這便是連婦孺都知道的所謂「中庸」和「隨時。」這「中庸」和「隨時」二者文雅一點說便是折衷派，調和派，穩健派，機警派，活動派；……粗俗一點說便

是灰色派，蝙蝠派，騎牆派，凡庸派，胡鬧派。……此在孔子，已不免見譏於子路微生畝。（見論語）後來在秦漢有叔孫通「所事者且十主」魯兩生譏爲「面諛親貴，」其餘諸生以爲「聖人知當世務。」（見史漢本傳）在五代有馮道，更「事四姓十君，」「自號長樂老，」「陳己……以爲榮」（見五代史本傳）而孫綽亦『嘗鄙山濤而謂人曰「山濤，吾所不解：吏非吏，隱非隱；若以元禮門爲龍津，則當點額暴鱗矣！」』（晉書附孫楚傳）其在思想上，如這種調和派，得其法者，也許可以成爲集大成；但一不得其法，便到處自暴露其自相矛盾，雜亂無章。雖近代大名鼎鼎的梁任公先生，已自苦難免此病。（見清代學術概論）眞正的調和派，是一面取人家的長處，一面去人家的短處，其目的在眞理公道。若灰色派，便一味周旋，而不知辨白黑了；不是平庸無見解，便是犧牲見解而別有野心。「調和」雖未必便是「灰色，」然「灰色」卻和「調和」接近。所以我們批評者，非愼重自省不可！此在古人，如李贄已頗有見及此：『申韓……等原與儒家分而爲六，既分爲六，則各自成家；家各自成家，則各有一定之學術，各有必至之事功，舉而措之，如印印泥，走作一點不得也。獨儒家者流，汎濫而靡所適徒，則以所欲者衆耳。故汲長孺謂其「內多欲而外施仁義，」而論六家要旨者，又

以「博而寡要勞而少功」八字蓋之。可謂至當不易之定論矣！……愚嘗論之成大功者，必不顧後患，故功無不成商君之於秦，吳起之於楚，是矣。……顧後患者，必不肯成天下之大功莊周之徒是已。……而儒者皆欲之，……不知天下果有兩頭馬乎否也！……墨子之學術貴儉，……商子之學術貴法，申子之學術貴術，韓非子之學術兼貴法術，……曲逆之學術貴詐，儀秦之學術貴縱橫，……伊尹之學術以任，……以至譙周馮道諸老，……要皆有一定之學術，非苟苟者，各周於用，總足辦事。彼區區者，欲選擇其名實俱利者而兼之，得乎？此無他，名教累之也。以故瞻前慮後，左顧右盼，自己既無一定之學術，他日又安有必成之事功邪？而又好說「時中」之語以自文，又況依倣陳言，規跡往事，不敢出半步者哉？……觀者幸勿以爲予之言，皆經史之所未嘗有者可也。」（李氏文集孔明爲後主寫申韓管子六韜）李氏之言，雖有未盡合處；（如論馮道等甚謬）但其勸人要「有一定之學術」，而不要「瞻前顧後，左顧右盼，」「好說時中之語以自文」對於中國古來學者實在可以說是「對症下藥」。現在請再舉一個中無定見到處隨他人而轉移的具體例子：如王安石本來是很不灰色的人；但到了說字的時候，卻反而非常灰色起來：『荊公晚說字，客曰：「霸字何以從西？」荊公

曰：「以西在方域主殺伐。」累言數百不休。或曰：「霸從雨，不從西也。」荊公輒隨曰：「如時雨之化耳。」其無定論如此。」（邵博聞見後錄）這已不止「灰色」而且同乎「惠施不辭而應，不慮而對，……說而不休，多而無已」了！餘已另詳第五章（一）（1）部分（3）折衷主義（4）揚棄主義兩節。

（11）勿嫉妒

這裏所謂嫉妒，便是妄自尊大，而瞧不起其他學者。如此，便是文化的摧殘者。必須轉變爲競爭者，才能對於文化有所貢獻。趙翼論之頗詳：「劉勰又云：班固傅毅文在伯仲，而固嗤毅謂下筆不能自休，及陳思論才，亦深排孔璋，故魏文稱文人相輕，非虛談也。則此習自古已然。北史魏收傳：收與邢邵俱以才名互相訾毁，邵云：江南任昉，文體本疎，魏收非直模擬，亦大偸竊。收聞之，曰：伊常於沈約集中作賊，何意道我偸任？收從叔季景亦有才名，李庶謂收曰：霸朝遂有二魏。收曰：以從叔見比，便是耶輸之比卿，耶輸陳繼伯之子，愚癡有名者也，收以季景方之。邢邵傳：袁翻以文章位望稱，先達嘗有貴人初授官大宴客，翻與邵俱在座，翻意主人必托己爲讓表，主人竟命邵作之，翻甚不悅，每謂人云：邢

家小兒，常客作章表，自買黃紙寫而送之。此皆文人相輕之陋習也。隋劉松作碑銘示盧思道，思道多不解，乃發憤讀書後為文以示松，松亦多不解，此則非相輕而以相勵，固不得以好勝譏之矣。」（陔餘叢考文人相輕）一個學者，只要有點嫉妬心，則其所發出的論評，便無一而可，也可想見於此。此外尚有因欽佩其學而殺其人者，此種嫉妬，更是胡鬧，例如隋煬帝的殺薛道衡王胄。（詳見隋唐佳話）

又人家因為被你輕視，發憤努力，結果益發為你所不及。所以在有志者，被人輕視，不但無害，而且有益。此如晉代左思之於陸機，便是一個明證：

初，陸機入洛，欲為此賦，聞思作之，撫掌而笑，與弟雲書曰：「此間有傖父，欲作三都賦，須其成，當以覆酒甕耳。」及思賦出，機絕歎伏，以為不能加也，遂輟筆焉。（晉書左思傳）

但像這位陸機，最後仍肯歎服，已經算是不易多得的虛心學者了！又如孫綽和習鑿齒的互相譏笑：

綽性通率，好譏調，嘗與習鑿齒共行，綽在前，顧謂鑿齒曰：「沙之汰之，瓦石在後。」鑿齒曰：「簸之颺之，糠粃在前。」（晉書孫綽傳）

孫氏安自尊大而譏笑習氏；那裏想到習氏也不自認輸，反來報復一下；結果一個比做瓦石，一個比做糠粃，試問瞧不起人家者，自己究有何所得呢？

(12)勿依附

依附，是指依託和附會二者互相關連，故合述於此。凡喜依託者必多附會，而喜附會者亦多依託。

(A)依託——所謂依託，便是明用別人的招牌，而暗賣自己的膏藥。文雅一點說，就是託古託人；質直一點說，便是冒充招搖。如韓非子顯學篇所說：堯舜皆只有一人，而依託他的孔子墨子，卻有不同的說法；孔子只有一人，而依託他的，卻有八派；墨子只有一人，而依託他的也有三派。但此猶未若康有為的直認先秦諸子的皆「託古改制」：「孔子改制，恆託於古。堯舜者，孔子所託也。……」又不惟孔子而已；周秦諸子，罔不改制，罔不託古：老子之託黃帝，墨子之託大禹，許行之託神農是也。」（清代學術概論）梁任公先生也說漢後各派儒者的依託孔子：「寖假而孔子變為董江都何邵公矣，寖假而孔子變為馬季長鄭康成矣，寖假而孔子變為韓退之歐陽永叔矣，寖假而孔子變為程

伊川朱晦庵矣，寖假而孔子變爲陸象山王陽明矣，寖假而孔子變爲顧亭林戴東原矣。」（詳見壬寅年新民叢報）「顏元幾於墨矣而必自謂出孔子；戴震全屬西洋思想，而必自謂出孔子；康有爲之大同，空前創獲，而必自謂出孔子。」（詳見清代學術概論）而在現代學者，仍不能跳出這個舊圈套：有的說孔子主張直覺無所爲而爲，（詳見梁漱溟先生的東西文化及其哲學）是強使孔子而印度化的佛老化的；有的說孔子主張男女平等，戀愛自由，（詳見朱謙之先生的一個唯情論者的宇宙觀及人生觀戀愛觀上戀愛觀下）是強使孔子而西洋化的青年化的；（在康有爲已經以「子見南子」爲孔子早行西俗男女社交公開的文明禮，近乎大同而大加贊美了。）吾以爲：我們自家有思想，就直認爲自家的思想好了；何必拿死人來做傀儡呢？我們要知道：拿死人來做傀儡比一般拿活人來做傀儡的，還要不道德！

但這般人的所以定要託古：一是託古以自重，二是託古易爲力。此種黑幕，早已被淮南子看穿：「世俗之人，多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農黃帝而後能入說。亂世闇主，高遠其所從來，因而貴之。爲學者蔽於論，而尊其所聞，相與危坐而稱之，正領而誦之。此見是非之分不明。」（修務訓）

「今夫圖工好畫鬼魅而憎圖狗馬者，何也？鬼魅不世出，而狗馬可日見也。夫存危治亂，非智不能；而道先稱古，雖愚有餘。」（氾論訓）淮南子因進而譏笑這般託古的人道：「楚人有烹猴而召其隣人，隣人以為狗羹也，而甘之；後聞其猴也，據地而吐之，盡寫其所食。此未始知味者也。邯鄲師有出新曲者，託之李奇，諸人皆爭學之；後知其非也，而皆棄其曲。此未始知音者也。……故有符於中，則貴是而同今古；無以聽其說，則所從來者遠而貴之耳。」（修務訓）但他自己卻也是最喜觀託古改制的一個人，而且因隨便揑造，以致自相矛盾起來。（詳見胡適淮南王書附論稱先道古的古史觀）這眞是「笑他人之未工，忘己事之已拙」（用史通書事語）了！

像儒墨農各家的託古帝，及漢後至今一般學者的託孔子，尙皆止於託古人；惟有道家的莊子，便於託古人之外，兼託近人：（馮友蘭先生中國哲學史尙未見及此）

莊子一書，多駕空寓言，時去孔子未遠，知天下崇信其學，故託言世之最重者尊其師，庶幾聃之道益隆。……聃學之是非，莊子述而傳之，足矣；何必假孔子言明之？此其借孔子尊師可見也。後之衛道者，皆與孔子分說，未以寓言及尊師之意照破莊子之妄爾。（詳見宋羅璧識遺卷一孔子

師）

莊子凡立一論，必以孔顏問答爲名，欲天下後世信其說而行之也。其曰：「回益矣，忘仁義矣，忘禮樂矣，坐忘矣，嗚呼！顏子三月不違仁，斯須不去禮樂，使仁義禮樂而忘之，何以爲顏子？不過因坐忘一語，而輒生異說，以證其玄達無爲之道而不知其言之弊也，惜哉！（明方鳳改亭存稿雜著）

莊子盜跖篇，其所言於孔子者，皆雜見於莊子所嘗言者也，以己平日之所嘗言者，而發之於盜跖之口，則自處亦暫矣！（明許正吾集莊子）

又不但兼託「近人」甚至兼託鬼神：

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅以視聽食息，此獨无有，嘗試鑿之，日鑿一竅，七日而渾沌死。（應帝王篇）

又不但託鬼神，甚至連植礦物也爲所假託：

今之大冶鑄金，金踊躍曰：「我且必爲鏌鋣，」大冶必以爲不祥之金。（大宗師篇）

是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。（人間世篇）

像這位莊子，眞是極依託的能事了！但其立論的不道德，古來也無人可和他一比。

（B）附會——一切牽強湊合，都算附會。梁先生曾詳論道「今之言保教者，取近世新學新理而緣附之，……非以此新學新理釐然有當於吾心而從之也；不過以其暗合於我孔子而從之耳。是所愛者，仍在孔子，非在眞理也。……故吾所惡乎舞文賤儒，動以西學緣附中學者，以其名爲開新，實則保守，煽思想界之奴性而滋益之也！」「摭古書片詞單語以傅會今義，最易發生兩種流弊：一、……若稍有牽合附會，則最易導國民以不正確之觀念，而緣郢書燕說以滋弊。……此等結習，最易爲國民研究實學之魔障。二、……頻以此相詔，則人於先哲未嘗行之制，輒疑其不可行；於先哲未嘗治之學，輒疑其不當治；無形之中，恆足以增其故見自滿之習，而障其擇善服從之明。……吾雅不願采擷隔牆桃李之繁葩，綴結於吾家杉松之老幹，而沾沾自鳴得意；吾誠愛桃李也，惟當思所以移植之，而何必使與杉松淆其名實者？」（乙卯年國風報）這論非常痛快！

（C）提倡獨立的精神糾正摹倣的觀念——舊時代的學術界，是越會依託附會，越給人家敬

重；新時代的學術界卻相反：越會創作發明，越是難能可貴。獨立係進化的，最困難；依附係退化的，最容易。故以能自獨立爲最上而以長于依附爲最下。我們現在急要提倡獨立的新精神，去糾正依附的舊觀念。但這在明代的李贄，已經極力主張「自有一人之用」「何必專學孔子？（詳見李氏文集答耿中丞答耿司寇）他更痛斥「效顰學步」者，終不成人；而主張「善人」是「生來便不肯依人脚跡」者。（詳見藏書德業儒臣傳孟軻附樂克論）祝世祿也主張「真駁」而反對「偽醇」（詳見環碧齋小言）而清初的顏元也主張「以先覺覺後覺不必附和雷同。」「寧有異學，不可有假學。」（詳見顏習齋言行錄及年譜）傅山更痛斥「依傍附和者爲瞎子」「死狗。」（詳見霜紅龕文集雜記一及二）唐甄也以「今人作述必襲古人之文」爲「猥而悖。」（詳見王聞遠唐圃亭先生行略）而顧炎武對於文學也極力反對摹倣，而主張「毋勦說毋雷同。」（詳見日知錄文人摹倣之病）但這還比不上袁枚說的痛快！袁氏主張「創天下之所無」而反對「得人之得而不自得其得。」（詳見隨園全集與稚存論詩書，寄奇方伯，答孫俌之，答祝芷塘太史，宋儒論，續集答蕺園論詩書）而汪士鐸更要打倒一切，如則例，孔孟，鬼神，術數，翰詹，玄虛，禪學，道學，

資格，六經等，（詳見汪悔翁乙丙日記卷三）和明代的李贄，可以前後比美。在舊時代的李祝顏傅唐顧袁汪諸人，還有那樣偉大的見識；何況生在新時代的我們？如再沒有創作或獨立的精神，那就太自暴自棄而辜負時代了！

（13）勿太過

論評不可「過甚其辭，」而要「適可而止。」王充曾詳論道：「世俗所患，患言事增其實；着文垂辭，辭出溢其眞；稱美過其善，進惡沒其罪。何則？俗人好奇，不奇言不用也。故譽人不增其美，則聞者不快其意；毀人不益其惡，則聽者不愜於心。聞一增以爲十，見百益以爲千，使夫純樸之事，十剖百判；審然之語，千反萬畔。墨子哭於練絲，揚子哭於歧道，蓋傷失本，悲離其實也。」「蜚流之言，百傳之語，出小人之口，馳閭巷之間，其猶是也。諸子之文，筆墨之疏，人賢所着，妙思所集，宜如其實，猶或增之。儻經藝之言，如其實乎？言審莫過聖人，經藝萬世不易，猶或出溢，增過其實。」「光武之時，郎中汝南賁光上書言：「孝文時，居明光宮，天下斷獄三人。」頌美文帝，陳其效實。光武曰：「孝文時不居明光宮，斷獄不三人。」積善修德，美名流之，是以君子惡居下流。夫賁光上書於漢，漢爲今世，增益功美，猶過

其實；況上古帝王久遠，賢人從後褒述，失實離本，獨已多矣。」（論衡藝增）羅璧亦曾說莊子的喜歡形容：「郭象謂莊子言大如鵬徙九萬里而六月息，極天下之大；如蝸牛之角能容蠻觸之戰，極天下之小。」「言久謂冥靈以五百歲爲春秋，大椿以八千歲爲春秋；言近則朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。」「言古則行塡塡，視顚顚，卧居居，起于于，如標枝，如野鹿，無爲之象可掬；言後世則蹩躠踶跂，澶漫摘僻，屈折縣跂，齋結卓鷙，臠卷搶囊，作爲之態備盡。」「言子貢之富，則軒車不容巷；言曾子之貧，則正冠而纓絕，捉衿而肘見，納履而踵決。」（識遺莊子）而清李慈銘更說出「論述太過」的流弊：「子貢謂『紂之不善，不如是之甚也。』吾嘗三復斯言，而歎聖賢救世之心，何其深且切也！……子貢之言，非徒以示忠厚，欲爲商紂寬其罪也。……後世史官不知此義，於前代亡國之主，必備列罪狀，披抉隱私，以見其惡之萬無可道。又或阿其世主，景飾增加，以快所欲。吾觀楊衒之述趙逸之言曰：晉時十六國之君，皆目見其事，國滅之後，觀其史書，皆非實錄，莫不推過於人，引善自向。……今試由此而推之，宋廢帝之惡，明帝爲之也；明帝蒼梧之惡，齊人爲之也；齊鬱林之惡，齊明帝爲之也；齊明帝東昏之惡，梁人爲之也；北齊高氏之惡，周人爲之也；隋煬帝之惡，唐人爲之也。蓋諸君之童昏狂

暴，其罪萬不足原；至於遊戲之穢褻，誅夷之慘驚，以及蒸報淫亂之醜，有梟獍所不爲，犬彘所不食者，此則朝野無所質證，宮商無所發揚，……徒使不肖之君，觀其所行，以爲我之惡，尙未至於此，可以益縱其所爲；且其人亦有非及身而亡者，尤將諉之我躬不閱，遑恤我後，而力行其豺狠之心，以肆毒於畢世，此其爲禍於生民，不更大哉！……孟子曰：「盡信書，則不如無書。」君子觀子貢之言，而可以知史法矣！」（越縵堂文集紂之不善論）又不但議論方面爲然；而行爲方面，亦不可太過。詳見柴紹炳翼望山人文鈔矯枉過正說，張貞生唾居隨錄卷三。

(14)勿泥談

天下的事理，往往是多方面的：就那方面看來是好的，就這方面看去便是不好的。所謂「公說公有理，婆說婆有理。」「各有短長，互有是非，」也是由於這個原故。所以我們要分別去觀察牠，不可泥爲一談，一概以論。傅山已有見及此：「一雙空靈眼睛，不唯不許今人瞞過，並不許古人瞞過，看古人行事，有全是底，有全非底，有先是後非底，有先非後是底，有似是而非，似非而是底，至十百是中之一非，十百非中之一是，了然於前，我取其是而去其非。其中更有執拗之君子，惡其人，即其人之是，

亦硬指爲非；喜承順之君子，愛其人，即其人之非，亦私泥爲是。千變萬狀，不勝辨別。但使我之心不受私弊，光明洞達，隨時隨事，觸着便了。原不待討論而得；無奈平素講究不明，主宰不定，一切妄聽妄說，無師無友，混帳糊塗，強牙賴嘴，想要只等算個人物在世上，熊頭虎腦，但會識者含砂賠膝而已。」（霜紅龕全集雜記一）但我的見解，卻和傅氏同中有異：即與其「先是後非，」不如「先非後是；」與其重視過去，不如重視現在。以其現在的一切，估定其過去的一切；不以過去的一切，估定其現在的一切。以現在的功，寬恕其過去的罪；不以現在的罪，帶念其過去的功。二者絕對不可平等看待。爲什麼定要如此？我的唯一理由是：就個人說：要獎勵改過，不獎勵墮落。就社會說：要促成進化，不促成退化。如要促成社會的進化，必先獎勵個人的改過。又如因統治階級用暴力壓迫民衆，帝國主義用暴力侵略殖民地，是不合理的；而並誤認被壓迫民衆用暴力推倒統治階級，殖民地用暴力反抗帝國主義，也是同樣的不合理。也是呆板的混談。至於因活人的機體中發生着一部分細胞的死亡過程，而直稱之爲屍體；因資本主義社會裏已經孕育了否定的因子，即社會主義的勞工階級，而宣佈資本主義爲社會主義，以及現代的孟塞維克，社會法西主義者，宣稱國家壟斷資本主義的發

長就是社會主義的發長，這些更是由混談而詭辯了。我們要避免「混爲一談」這個毛病，也還是要自己留意感情方面，就是要學術與感情分開，換言之卽人與事要分開。應該唯學術與事是問，而勿專顧及感情與人。如袁枚所說：「韓魏公與歐公，至交也；論繫詞終身不合。溫公與范景仁，畏友也；論樂律駁辯千言；湯慈湖親受業於朱子；而論天命之性，以爲不當雜人物而言。古人明辨義理，當仁不讓，有何前後輩之分？」（三答稚存）而陳百年先生（大齊）在社會科學季刊發表的論批評一文，說得頗周到，希望閱者參考。

(15)勿戀舊

退化論者，認爲一代不如一代，所以貴古賤今；進化論者，便反而主張「後優於前，」「後來居上。」吾嘗以爲後人之所以尊宗孔子者，只在其學識冠於當時之學者；固未可妄認其能永久高出後世之士子也。因爲在春秋時，誠以孔子爲最有學識；若在今世，純以學識論，則在普通大學生中，賢於孔子者，比比皆是。然則何以不奉今之普通大學生爲師表，而仍尊宗孔子？此亦由於孔子賢於春秋時代之人而普通大學生，既非當今學界之代表者；就使是學界之代表者，亦患人數過多，未便奉

爲唯一師表。由是以觀，是春秋時代，只有一個孔子；而今世則一般大學生多是孔子也。這也就是「後優於前，」「後來居上」的明證了。所可惜的，是古今學者多信奉退化論。如趙翼說：「王充論衡亦云：畫工好畫古人，不肯圖近世之士者，尊古而卑今也。貴鵠賤鷄，鵠遠而雞近也。揚子雲作法言，張伯松不肯觀，以同時也；使子雲在伯松前，伯松必以爲金匱矣。劉勰文心雕龍云：韓非儲說始出，相如子虛賦初成，秦皇漢武恨不同時；既同時矣，則韓囚而馬輕，豈非同時則賤哉？」（陔餘叢考文人相輕）吾今可再提出一個有力的證明：同是李華所作之文，如明說是李華作的，時人便認爲比不上蕭穎士；如汚爲故紙，就是蕭穎士也大欽佩起來。（詳見新唐書文藝下本傳）這明明是只問古今，而不論優劣。此類貴古賤今的學者，簡直是古奴而不可看做今人。古代大思想家如墨子，頭腦雖極清楚；但於崇古的觀念，總是牢不可破；他自喜法夏而笑儒家的法周，（詳見墨子公孟）不問優劣而論古近，古即優，近即劣，這便是古奴的代表。（而儒家的主張「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。」（孝經）也可以代表古奴。）吾以爲與其像墨子所說：「子法周而未法夏也，子之古非古也」，不如反而主張「子法較古之今，而未法較近之今，子之今

非今也。」後世之可取法，在法家的商鞅，韓非，儒家的荀卿，「道家的雜家」淮南子，（詳前「勿依附」條）王充（論衡齊世篇宣漢篇）那般人已有見及了。而清今文學家的廖平也說「如專主退化，堯舜至春秋，迭降四等；秦漢至今二千年，又當降四等；由此推之，數千萬年後，不復爲人矣！」（六譯館雜著聖經世運進退表）這是說得很痛快的但還不如譚嗣同所說「古而可好，又何必爲今之人哉？所貴乎讀書者，在得其精意，以充其所未逮焉耳。苟以其跡而已，則不問理之是非，而但援事之有無，梟獍四凶，何代蔑有？殆將一一則之效之乎？……歐美二洲，以好新而興；日本效之，至變其衣食嗜好。亞非澳三洲，以好古而亡，中國動輒援古制，死亡之在眉睫，猶棲心於榛狉未化之世，若於今熟視無覩也者。莊曰：莫悲於心死，而身死次之。謚曰至愚，可不謂之大哀！」（仁學卷一）「昨日之新，至今日而已舊；今日之新，至明日而又已舊。……言新必極之於日新，始足以爲盛美而無憾。執此以言治言學，固無往而不貴日新矣。……日不一日，斯新不一新，聞斯行諸，不俟終日。」（湘報後序上）張履祥也說：「天地之道，無一息不去故而趨新，蓋故者不去，則新者如何得來？學問之道，亦須如此」（張楊園全集願學記二）「天地間只一日新之數，化工無一息之停，故能日新。吾人

學問，正當體此。」（同上三）

（16）勿執一

「勿執一」與「勿灰色」似乎處於對立之地位，未免自相矛盾；其實不然：灰色太無定見，太籠統；執一太有成見，太片面。太籠統當然不對；太片面亦所不取。勿灰色在乎戒人勿兩可，勿執一在乎教人要周到。既不兩可，又能周到，才算合理。例如蘇聯新經濟政策的過渡的兩重性：托洛茨基主義者只看見其容許資本主義之存在一方面，因而誤認之爲國家資本主義；布哈林也只看見其市場關係的自由一方面，而忽視其須以國家調節商業爲前提這一點。不知若消去這二方面之一，新經濟政策便不復存在了。又如中農的本性，也是雙重的：一方面他是勞動者，另一方面又是小產業的私有者。托派只看見其爲小私有者一方面，而右翼機會主義者又相反的忽略了這一方面。（沈譯米著上册頁三一〇，請再參看李譯教程頁三五八至三六二）袁枚曾反對執一者道：「夫所謂不朽者，非必周孔而後不朽也。羿之射，秋之弈，俞跗之醫，皆可以不朽也。……不知藝卽道之有形者也，精求之，何藝非道？貌襲之，道藝兩失。」（與薛壽魚書）「士幸生宋儒爭定之後，宜集長戒

短，各抒心得，不必助一家攻一家。今有赴長安者，或曰舟行，或曰騎行，其主人之心不過皆欲至長安耳，若頭僕夫各爭其主，遂至戟手嚷罵，及問其路之曲折皆不知。」（代潘學士答帥翠庭祭酒書）

而李元度亦論及之：「是非有定者也，此是則彼非，無兩可也；抑有不盡然者，往往兩是焉，而並行不悖；甚則相反而適以相成。若水之與火，冬之與夏，相懸若天淵矣；然水火缺其一，不能成既濟；無秋冬，則不能爲春秋；惡能執此以廢彼哉！莊生云：「此亦一是非，彼亦一是非。」然則欲是非之不謬，非折衷聖人不可也。雖然，聖人亦有不能不兩存者，湯武革命，順天而應人，聖人之言也；然武王伐紂，夷齊獨恥食周粟，至餓於首陽以死，夷齊者窮天地，亙萬世，非之而不顧者也。夷齊是則武周非，武周是則夷齊非也。然武周……夷齊不失……爲聖，豈非世固有兩可之理耶？當夷齊叩馬時，左右欲兵之；太公曰「此義人也！」扶而去之。夫太公既以夷齊爲義，則伐紂爲不義矣，而卒不聞止其伐者，豈甘爲不義哉？亦謂世固有兩可之義也。至若伯夷之清，伊尹之任，伯夷之隘，柳下惠之不恭，皆正相反，而皆不失爲聖賢，又惡能執此以廢彼哉？不寧惟是，即以六經論：同一易也，而施孟梁邱諸家所解各別；一詩也，而齊魯韓毛諸家所解各別；一春秋也，而左公穀嚴何諸家所解各別；世皆並稱其說，而皆有益

於經。……烏虖！此大智之舜，所繇執其兩端，而後能用其中於民也。兩端者，彼此不齊之極致，正水火冬夏之謂也；惟平心察之，而權度以取中，斯眞是出矣。自古聖君哲相，聽言用人，皆得此意；而獨至於論學術，則世之號稱儒者，率是己非人，未得程朱之所以是，亦未深悉陸王之所以非；但排擊異己，以靳自附於正學之林。烏虖！彼其所謂是者，果是而無一非耶？所謂非者，果非而無一是耶？抑程朱之是非，果即孔孟之所謂是非者耶？抑猶有幾微未盡協者耶？然則其斷斷交爭也，不過各是其所是，各非其所非而已；而猥曰吾以衞道，直謂之專己自足可也。」（天岳山館文鈔是非）

(17)勿相對

絕對論者如墨子以天鬼爲絕對的是，以音樂爲絕對的非；法家以兵刑爲絕對的是，以文學爲絕對的非；這當然不是眞理。而相對論者，卻反而肯定一切都是相對的：玄學的相對論者如莊子的齊物論，科學的相對論者如愛因斯坦的相對論，此種相對論者，既把相對固定起來，其實也就近乎絕對論者了。正是所謂「執中無權，猶執一也。」大概絕對論者之流弊，必至太武斷，到處都有是非，往往把非眞理之部分，而亦深信之；相對論者之流弊，必至太猶豫，到處都無是非，往往把近眞理之

部分而亦懷疑之；所以二者雖似相反，要其皆不接近眞理，則一而已矣。惟有近代西洋的新社會科學，新哲學認眞理既不是絕對的，也不是相對的，而是「相對的絕對」比較近眞理。這是說：在一切或兩種對立的事理當中，雖然不敢極端的肯定此一方面，而極端的否定另一方面；但無論如何，總有一個比較接近眞理的，一個比較不接近眞理的。我們應該因其比較接近眞理而信仰牠，因其比較不接近眞理而反對牠，於是足蹈實地，勇往直前，將來自可益接近眞理，而和非眞理相距離。伊里奇說：「人類關於時間和空間的概念是相對的；但這些相對的概念積集起來就成爲絕對的眞理。這些相對的概念不斷地發展着，循絕對眞理的路線而前進，日益走近這一絕對眞理。」「吾人知識之接近客觀的絕對眞理，是歷史地有限度的；但是這一眞理的存在絕對的，我們不斷地接近着牠，這也是絕對的。」（唯物論與經驗批判論）（如欲其詳，請再參看李譯教程頁二三二至二四三，沈譯米著上冊一七一——八，陳譯體系二五二至二六二。）所以我們可把世間一切的思想學派，分做三派：第一派是絕對論，第二派是平等的相對論，第三派是相對的絕對論。我們如果眞的要求眞理，那就要傾向這最進步的一說了！

（18）勿顛倒

就大體上而言：如資本主義帝國主義世界的混亂是因，共產學說的產生和提倡是果。今人卻反而認爲因有共產學說的產生和提倡，才釀成資本主義帝國主義世界的混亂。（這當然也不失爲一因；但無論如何，總比不上前者之重要）這便未免倒因爲果了。不知如要根絕共產學說，實非先自消滅資本主義帝國主義世界不可。又如老子認「絕仁棄義，民復孝慈」也是倒因爲果；其實是因民不孝慈，故提倡仁義。（此點請參看蔡子民先生著中國倫理學史）以上是因果顛倒和別有作用的顯例。他如「孝經三才聖治事君章本稱左傳子大叔北宮文子上眞子季文子之言；而或者反謂傳者稱經。爾雅如砌如磋等云，本稱禮記大學之文；而或者反謂記者采爾雅之辭。（尙思按前後各說多是；惟謂爾雅稱禮記大學之文，似未必然。）謚法經天緯地曰文等云，本稱左傳成鱄之言；而或者反謂成鱄做謚法之體。鶡冠子貪夫殉財等云，本稱賈誼鵩鳥之賦；而或者反謂誼賦盡出鶡冠子。子華子今世之人一段，本稱韓文柳子厚墓志之意；而或者反謂退之此文出子華子。世儒知有古世，而不知有僞眞，類如此。（李贄輯枕中十書精騎錄）以上是是非顛倒和不能考辨的顯例。

(19)勿禁忌

古來思想家的很不禁忌者有莊子，他竟直說「道在矢溺，」「呼我爲牛，我應之；呼我爲馬，我亦應之。」古來君主的很禁忌者有符生：『既有目疾，其所諱者「不足、」「不具、」「少」「無、」「缺、」「殘、」「毀、」「偏、」「隻」之言，皆不得道，左右忤旨而死者，不可勝紀。』（晉書載記）

我們的態度究竟應該怎樣？古人論史道：「古史家凡閨門醜惡之事，人所羞稱而厭聞者，莫不備著，如左傳載衞宣公齊襄公等事，史記漢書載諸王淫亂等事皆是。蓋使人知爲不善於幽暗之中而不能掩萬世之直筆，如此庶乎知所戒矣！仲尼刪詩，牆有茨，鶉之奔奔，桑中諸篇，皆存而不削，而楊龜山所謂衞爲狄所滅之因是也。南北史臣，亦識此意；下至金史，猶備載海陵煬王淫亂之事；腥穢雜揉，莫甚於元，而元史一切隱諱不錄，亦是一病。」（李贄輯枕中十書精騎錄）而譚嗣同更說：「防民之口，甚於防川。此周之所以亡也；不毀鄉校，此鄭之所以安也；導之使言，誰毀誰譽，此三代之所以直道而行也。」（湘報後序下）可見對於一切，多以不隱諱不禁忌爲是。

(20)勿利用

凡過於喜歡利用者，常會弄到自相矛盾。例如國策秦策載：「楚人有兩妻者，人誂其長者，長者詈之；誂其少者，少者許之。居無幾何，有兩妻者死，客謂誂者曰：「汝取長者乎？少者乎？」曰：「取長者！」客曰：「長者罵汝，少者和汝，汝何爲取長者？」曰：「居彼人之所，則欲其許我也；今爲我妻，則欲其爲我詈人也。」」這便是關於利用的一個妙例。但「利用」的行爲，實不可一概以論：如其動機或目的，在乎爲私情，爲少數，爲個人，固無一而可；反之：如爲公理，爲大衆，爲社會，則無所不可。

（三）評論須知的各種方法

評論的方法，較重要者約有八種。

（1）順他法

此法，例如梁任公先生的先秦政治思想史這一類著作，其態度或方法多是普通的或唯心的；要想去批評牠，在可能的範圍內，最好也用對方的態度或方法，庶幾可使心服。（參看拙作評梁任公先生先秦政治思想史一文）不然，他們以唯心的態度或方法來，你們以唯物的態度或方法去，

如你們說：「您是唯心的，根本就不對；」他們也回答道：「您是唯物的，根本就配不上來評我。」只要說一兩句話，就可以完事；但同時又是雖說千萬句話，也無法結局。這豈不弄到有批評，也等於沒有批評嗎？他如李季先生的胡適中國哲學史大綱批判一類，多是用唯物史觀的，你們如想批評他，而又不用「唯物史觀，」那也恐怕弄到雙方都要妄自尊大而輕視對方，終無希望有正面接觸的機會。（參看拙作用物觀考據證明李季觀察道家階級和主張的錯誤一文）我們在可能內，對於這兩派的著作，應該用這「順他法」去批評他。

（2）自主法

此法正和「順他法」相反：往往不顧及對方，卽加以抨擊，在自己雖很像勝利，但卻未遇見對方的面目，終讓他躲避。這如梁漱溟先生的批評墨子，胡適之先生的批評老莊，都各覺得「格格不入，」「無一而可。」此外如李季先生批評胡著，和一般唯心論者的反對唯物史觀，全屬只顧自己，不管對方的「自主法。」但這「自主法」實也很重要。如老是用那「順他法，」最後總有沒法解決的一天。因為我們既要順他，就無異以對方為主，自視為奴；以對方為君，自視為臣。臣奴常恐不敵

君主，所以只好採用「自主法：」您在東方稱帝，我在西方稱王，或王於明，或帝於幽，大家都不相下，決個雌雄，對方雖不降服，衆人或能判決。此在明代的李贄，已經用了此法：「……此乃孔氏之言也，非我也；夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也；若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？」（詳前）但我們萬不可像康有爲的樣子：「以好博好異之故，往往不惜抹殺證據，或曲解證據，以犯科學家之大忌，……萬事純任主觀，自信力極強，而持之極毅，其對於客觀的事實，或竟蔑視，或必欲強之以從我。」（清代學術概論）自主法比較是主觀的，（？）順他法比較是客觀的；（？）窮於使用「順他法」時，然後借重這「自主法」好了。

（3）反證法

甲說「是，」乙提出反證而說「不是，」這乙用的便是反證法。又如甲心不甘服，再提出強有力的反證，說乙說的「不是」是「是，」這也還是反證法。故凡否認對方而提出證據的，都屬於這一類。至其所以要提出反證，爲的是對方的議論不合事實，即似是而非，證據脆弱，有所誤會。例如「或毀直不疑善盜嫂，」「不疑開曰：我乃無兄！」（史漢本傳）既沒有兄，那裏有嫂？又如『林可

山自稱和靖七世孫，不知和靖不娶，已見梅聖兪序矣，何其謬附乎？姜石帚以詩嘲之云：「和靖當年不娶妻，因何七世有孫兒？若非崔種並龍種，定是瓜皮搭李皮。」石帚之詩，特甚於郭崇韜李環之謅，戒之！』（李贄輯枕中十書篔窗筆記）這便是極有力的反證。而胡適之先生對於儒家所說古代通行三年之喪，亦舉出反證道：「三年之喪，也是儒家所創，並非古禮，其證有三：墨子非儒篇說：「儒者曰親親有術，……其禮曰喪父三年。……」此明說三年之喪，是儒者之禮，是一證。論語十七記宰我說三年之喪太久了，一年已够了，孔子弟子尙有不認此制合禮，可見此非當時通行之俗，是二證。孟子滕文公記：孟子勸滕世子行三年之喪，滕國的父兄百官皆不願意，說道「吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。」魯爲周公之國，尙不曾行過三年之喪，是三證。至於儒家說堯死時，三載如喪考妣，商高宗三年不言；和孟子所說：「三年之喪，三代共之，」都是儒家託古改制的慣技，不足憑信。』（中國哲學史大綱）此法凡批評者，最爲常用，爲批評方法中極重要之一。

（4 增補法

凡遇一種言論或著作，內容不充實，欠完備，卽適用此增補法。把對方所未看到，或雖看到而被

忽略的材料，指示出來。例如裴松之三國志注的補陳壽三國志「壽書……失在於略，時有所脫漏。臣奉旨尋詳，務在周悉，上搜舊聞，傍摭遺逸。……壽所不載，事宜存錄者，則罔不畢取以補其闕；或同說一事，而辭有乖雜，或出事本異，疑不能判；並皆抄內，以備異聞。若乃紕繆顯然，言不附理，則隨違矯正，以懲其妄，其時事當否，及壽之小失，頗以愚意有所論辯。」（裴松之上三國志注表）他如丘濬大學演義補的補眞德秀大學演義一類之書，皆屬此例。

（5）矛盾法

此法比之反證法，還要有力。因反證法，雖有「強有力」的證據，但尚非出於被批評者之口；此矛盾法，卻更進一步，使他以自己的手掌，打自己的嘴巴起來，有時簡直使他感到無從剖白。到底怎樣叫做矛盾法？此如韓非子難勢說：『客曰人有鬻矛與楯者，譽其楯之堅，物莫能陷也；俄而又譽其矛曰：「吾矛之利，物無不陷也。」人應之曰：「以子之矛，陷子之楯，何如？」其人弗能應也。以為不可陷之楯，與無不陷之矛，為名不可兩立也。』此矛盾，要怎樣去應用？此如魏嵇康說：「既曰壽夭不可求，甚於貴賤；而復曰善求壽強者，必先知災疾之所自來，然後可防也。然則壽夭果可求耶？不可求

也？」──「既曰彭祖七百，殤子之夭，皆性命自然；而復曰：不知防疾致壽去夭，求實於虛，故性命不遂。此爲壽夭之來，生於用身，性命之遂，得於善求。然則夭短者何得不謂之愚？壽延者何得不謂之智？苟壽天成於愚智，則自然之命，不可求之論，奚所措之？」（難張遼叔宅無吉凶攝生論）明李贄更說：「仲舒不計功謀利之云，似矣；而以明災異，下獄死，何也？夫欲明災異，是欲計利而避害也；今既不肯計功謀利矣，而明災異者，何也？既欲明災異以求免於害，而又謂仁人不計利，謂越無仁，又何也？所言自相矛盾矣！」（李氏文集賈誼）清袁枚亦有一論：「柴守禮殺人，世宗知而不問，歐公以爲孝；袁子曰：世宗何孝之有？此孟子誤之也！孟子答桃應曰：「瞽瞍殺人，皐陶執之，舜負而逃。」此非至當之言也，好辯之過也。夫舜之不能無父，卽皐陶之不能無君也。有父而後有君，有君而後有法，瞍能殺人，卽能殺皐陶；皐陶能執瞍，卽能執舜。彼海濱者何地耶？瞍能往，皐亦能往，因其逃而赦之，不可謂執；聽其執而逃焉，不可謂孝；執之不終，逃而無益，不可謂智；皐陷舜爲逋逃主，舜容皐爲不共戴天之人，不可謂仁。中國無帝，皐將空天下而無君乎？抑自立而代舜乎？將求一無父之人而立之爲天子乎？以子之矛，陷子之盾，孟子窮矣！」（讀孟子）但此尙屬言論方面；請再舉一個史傳方面的例子，如宋趙

與時說：「史出自一人而自相矛盾者，如姚思廉梁書。（倘思按：梁書實非出自一人）江革傳謂：何敬容掌選序用，多非其人；革性強直，常有褒貶。而何敬容傳乃謂：敬容銓序明審，號爲稱職。」（賓退錄卷九）

（6）包圍法

此包圍法亦可叫做「夾攻法，」意卽四面包圍，或內外夾攻，使之不論如何，總要在批評者指定的兩途，或兩途以上，而自擇一途。凡遇被批評者，原意不甚明顯；或雖明顯，仍恐被逃，事後有所藉口，皆適用此法，以批評之。所謂「二者必居一於此矣，」「非愚則誣」一類，便是近乎此法。例如李贄的痛駁周公：『周公欲以身代兄之死，既以明告於神矣，而卒不死何耶？然猶可委曰：神不許我以死，我豈敢自死乎？我直以明我代兄之心云耳，非以祈人之知我欲代兄之死也。則册祝之詞，壇墠之設，珪璧之秉，金匱之納，何爲者哉？嘐曰：「平地上，起骨堆。」此之謂也。無風揚波，無事生事，一人好名，毒流萬世，卒使管叔流言，新莽藉口，聖人之所作爲，道學之所舉動，吾不知之矣。不有陳賈乎？陳賈曰：「周公使管叔監殷，管叔以殷畔，知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。」此千古斷案也。不仁，

不智，從公擇其一者可矣」（初潭集兄弟）

(7)反省法

此法近「反證」「矛盾」「包圍」諸法，而不與之相同。如遇有犯所謂眼見丘山而不自見其眉睫。笑他人之末工，忘己事之已拙的毛病者，卽適用此法，請他自己平心靜氣地反省一下，或做效其行爲以對付他，用不着像以上諸法的要費力想計去證他攻他圍他。例如公孫龍主張「白馬非馬」之說，（此說並未違理）當時有人想反對他，就把龍打得頭破血流。龍提出抗議道：「先生爲何打人？」對方因傚其學說而答道：「我打的不是人。」（此舉並未合理）龍到這時，連自己也只好大笑起來了！（原文似在史遺，今只能憶其大概。）而古代某和尙待人不平：遇富貴者很恭敬，遇貧賤者很傲慢。有人責問他道：「佛主慈悲平等，佛徒爲何不以慈悲平等待人？」該和尙藉口道：「傲慢他就是恭敬他。」對方聽見便把他打一頓，該和尙提出抗議，而結果只得到一個「打你就是愛你」的回聲。（這也是憑記憶的）胡適之先生痛斥人家被馬克思列寧斯大林和孔丘朱熹牽着鼻子走；而人家也可說他被赫胥黎達爾文易卜生杜威牽着鼻子走。我以爲我們對於一切，只

能問其是不是眞理，是不是適合潮流，是不是眞能利益大多數人；而不可動輒以被人家牽着鼻子走爲理由。（詳見拙著中國近百年思想史第二篇）

（8）修改法

凡原著的體裁，材料，文字等等，遇有雖不甚非，亦不甚是的地方，我們卽代他修改：或是由一體而混體，由混體而一體；或是由分開而歸併，由歸併而分開；或是删繁就簡，改質爲文；……如超過「修改」的程度以上，卽用其他各法以批評之。第一類是改編，如荀悅的改班固漢書爲漢紀，是改紀傳體爲編年體；第二類是删繁節要，如梁任公先生的節本明儒學案；第三類是修正，如曾國藩經史百家雜鈔的改變姚鼐古文辭類纂所分十三類爲三門十一類。

批評法，當然不止此八種。但實際歸納起來，似乎要以此八法，尤其是「反證」「矛盾」「包圍」「反省」「增補」五法爲最重要。其餘或不重要或雖重要而可分隸於此八法中，不能獨自成立。如「歸納法」「比較法」「三段法」「辯證法」……等，雖極重要；但都是「研究法」而非可單屬於「批評法」。又試問吾上面所舉出的「反證法」「順他法」「自主法」……等，如

不用「歸納法」「比較法」「三段法」「辯證法」……等，如何能去「反證」「順他」「自主」……？呢甚至其他一切「批評法」都同要以各種「研究法」爲前提爲基本。

（四）價值與影響非盡合一

古來學者，對於一切思想與行爲，多是以其有無影響而斷定其有無價值的：如認大名卽大好，小名卽小好，無名卽不好，這眞是勢利到極點了。又如黑格爾竟主張「一切現實的都是理性的，一切理性的都是現實的。」這一條原則，應用到社會歷史發展進程上去時，就使他的信徒們卽右翼黑格爾主義者，往往得到極反動的結論，來替現社會中所存在的壓迫和剝削辯護。因爲他們說既然一切現實的都是理性的，那麼現存的普魯士的半封建君主制，尼古拉，巴爾肯的專制政權等等，也都是合理的和必要的了。（沈譯米著上册頁二七九至二八〇）而實行黑氏此說最力者，要推法西斯蒂，國社黨，帝國主義。牠們時時刻刻企圖造成違背眞理的事實，而公然的互相承認贊美。要之：黑氏此說，影響所及，第一、令人只顧現實，不顧理性；第二、令人只務守舊，不務革新。而此二者又互

相關聯，並行不悖。這種現實性合一說，是非常有害的。馮友蘭先生主張影響與價值合一，一切正統派的片面史皆極可靠，（詳見馮著中國哲學史自序二與拙作再評馮友蘭著中國哲學史）似乎也是本着黑氏的學說與態度的。在我卻認爲未盡然，甚至認爲適得其反今試約爲三點分述於左：

（1）名聲影響非盡合理

影響多靠勢利，……而價值則或與勢利……不兩立。在過去一切思想中，合理想的多未見之事實近事實的多未甚合理想。第一、就古來政府的政策來說：如漢高祖武帝的利用孔子，玩弄儒家政策，和淸康熙雍正乾隆的大興文字獄，取締反動書籍政策，實是最有害於文化者；但卻爲後來各代政府所採用。我們豈可因其最有影響，而遂斷定其爲最有價值的嗎？第二、就古來學者的學行來說：如子貢呂不韋那般富商巨賈派，叔孫通馮道那般官僚政客派，在當時爲朝野所敬禮，在後代亦以類此二派的人爲最有影響。我們又豈可因此而遂說子貢實比孔子（史記貨殖列傳謂「使孔子名播揚於天下者，子貢先後之也。」）原憲（史記仲尼弟子列傳：「孔子卒，原憲亡在草澤中，子

貢相衛而結駟連騎，排藜藿入窮閻，過謝原憲，憲攝敝衣冠見子貢，子貢恥之曰：「夫子豈病乎？」原憲曰：「吾聞之無財者謂之貧，學道而不能行者謂之病。若憲貧也；非病也。」子貢慚，不懌而去，終身恥其言之過也！」）有價值麼？他如唐代並稱的韓柳，論思想的價值，尊孔孟的韓，固遠不如雜佛老的柳；但如論影響的力量，柳反遠不如韓。又如陳夢雷的學問比李光地好得多；但李光地比陳夢雷得志，所以當時後世朝野皆知有李光地，而不大知道陳夢雷。韓非也曾認道理不如勢利道：「仲尼反爲臣，而哀公顧爲君。……以義則仲尼不服於哀公，乘勢則哀公臣仲尼。」（五蠹）「桀爲天子，能制天下，非賢也；勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也；位卑也。」（功名）難道我們也可因此而說堯仲尼不如桀哀公嗎？第三、就官士農工商的職業而言：農工的名聲不如士商，士商的名聲又不如官，我們豈可因此而認官和士商的價值，終非工農所可及？第四、就一人的前後地位而言：如愼到說：「夫弩弱而矢高者，激於風也；身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬，而民不聽；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以詘賢者也。」（同上難勢引）我們豈可因此而說堯未做皇帝時，沒有價值；做皇帝後，纔有價值麼？第五、就一人的眞假名義而言：如

『張率……作賦頌，……有虞訥者見而詆之。率乃……更爲詩示焉，託云沈約，訥便句句嗟稱，無字不善。率曰「此吾作也」，訥慙而退。』（南史張裕傳附本傳）同是一個人的詩文，說是有名的沈約作的，便很有價值；說是無名的張率作的，便毫無價值。試問這有什麼標準？一般慕名者，虛榮者，對於一切，只問名聲，不問價值，以爲價值必出自有名聲者，無名聲者必是無價值，實在最爲荒謬！單這幾點，已可以想見價值與影響或名聲的不一致了！

現在請再略引古人之言，以作結論。元陳樵說：「秦漢而下，說經而善者不傳，傳者多未善。」（明鄭善夫經世要談並謂「鹿皮子卻是獨到之學」）明陳洪綬也說：「夫不憐才，已矣；若有憐才，一念不必論其人之高下貴賤，率當傳之。……夫詩文之傳與不傳，猶士之遇與不遇，……吾嘗恨窮士之詩文，佳者莫重，而獨重縉紳之詩文不佳者。」（花蕊夫人詩跋見明文奇豔卷十二）清尙鎔更說：「文莫不欲傳，傳不傳有幸有不幸，無論優劣，無論眞僞，天與人俱不能操傳不傳之權。是故周易傳，連山歸藏不傳；今文尙書傳，古文尙書不傳；毛詩傳，齊魯韓不傳；公穀左傳傳，騶夾不傳；此經之不幸也。戰國策傳，魯後春秋不傳；史漢傳，楚漢春秋不傳；荀悅漢紀傳，楊終刪太史公不傳；三國志

晉書傳，漢晉春秋通史不傳；魏收魏書傳，魏澹不傳；此史之不幸也。論語傳，家語不傳；墨子韓非子傳，楊子申子不傳；呂氏春秋傳，虞氏春秋不傳；此子之不幸也。司馬相如集傳，枚乘集不傳；班固集傳，傅毅集不傳；李華集傳，蕭穎士集不傳；此集之不幸也。始皇項羽梁元帝之火，砥柱之水，赤眉董卓永嘉黃巢之亂，天與人似欲使書不傳也，而傳者猶多。其他僞且劣者，子夏易傳，梅賾尚書，韓詩外傳，明堂位傳，而經之傳衰；汲冢紀年，吳越春秋，十六國春秋，元經傳，而史之傳衰；王肅家語，關尹子，子華子，鬼谷子，鶡冠子，新語，孔叢子傳，而子之傳衰；玉台新詠，唐詩鼓吹傳，而集之傳衰。若夫一切類書小說傳，而名人之集多不傳，天豈欲其傳耶？人豈欲其不傳耶？……昔盧陵悲其不傳者，而不知不幸而傳者之尤可悲也！……然蕭恭有言曰：仰屋梁而著書，千秋萬世，誰傳此者？勞神苦思，竟不成名，不如對風月山水肆意酣歌。則是電光石火之中，爭久暫之傳於故紙者，其人皆大可悲也！而成名者誰耶？」（持雅堂文鈔文傳不傳論）這都是明認「佳作」和「傳後」並不合一的。明華淑說：「貧賤愁苦，天地之清氣也，清與清合故文士往往輒逢之。富貴榮顯，天地之濁氣也，濁與清別，故文士往往輒遠之。余慕文章九命中間遭時遇主，十僅一二，而又多流離貶竄，不得其終，展卷三覆，爲愴焉以悲，悽

焉而恐，天乎人乎何忌之深耶！」（題文章九命後見明文奇豔卷十二）這是明認學問和福澤未必合一的。清方苞說：『華亭王司農承修明史，四明萬季野館焉，每質余以所疑，初定列傳目錄，余詫焉，曰：「史者，宇宙公器也。子於吳會間三江五湖之所環，凡行身循謹，名實無甚異人者，多列傳；而他省遠方灼灼在人耳目者，反闕焉；毋乃貸後世以口實乎？」季野瞿然曰：「吾非敢然也：吳會之人，尚文藻，重聲氣，士大夫之終，鮮不具狀誌家傳，自開史館，牽引傳致，旬日無虛，重人多爲之言；他省遠方，百不一二致，惟見列朝實錄，人不過一二事，事不過一二語，郡州縣志皆略舉大凡，首尾不具，無知其名，其行誼事迹，不可鑿空而構；欲特立一傳，無由摭拾成章。故凡事之相連相類者，以附諸大傳之後；無可附則惟據實錄所載，散見於諸志。此所謂不可如何者也！』（望溪文集明史無任邱李少師傳）這是明認歷史多是都邑重人所包辦而無遠方賢者的位置的。胡承諾說：「古者諸侯之國，各有史記，脫有存亡，猶可互相參考；脫有曲直，亦可互相檢正。今則一歸柱下，此外無從附益，故官卑而節高者，概不表章，往往失傳。程子所以有循良寥落之歎也！」（繹志史學）這是明認史書多是只問官位的高卑，而不計人格的優劣的。

由上以觀，一般正統派學者，信任正史，注重影響，其態度和標準，實不是吾所敢贊同的。我以爲：韓愈李翺那般人，對於這方面的論調，似乎高些，是我們所應該取法的。（但這般人還是正統派，所以能說不能行。）此如胡承諾說：「行狀謚議，論讚表章之類，爲文者既非六經古道，紀事者亦非遷固大義，如韓愈欲「誅奸諛於既死，發潛德之幽光。」李翺欲「使富貴而功德不著者，無復聲名於後；貧賤而道德全者，當使烜赫無窮。」其說善矣；然文士之習未除，則意見紛多，臧否任意，苟善惡之實，纖微未當，則含寃泉壤，抱慚簡策者，後之視今，猶今之視昔也。」（同上）

（2）影響非限於過去時代

我們知道影響是有種種不同的：有的在當時爲顯學，在後代便無聞；有的盛行於後代，而少見稱於當時。既非天地末日，豈可根據過去的有無大小影響，而論定其價值之有無大小？例如禮運的「大同說」，在過去幾千年中，很少被人提及；提及也是痛斥爲異端而視爲不是孔子之言。直至清末俞樾（見賓萌集公私說）王祖畬（見王文貞文集讀禮運論，）猶力持此種論調。（倘思按：俞王認大同說係漢儒附會墨子兼愛之說，極是！）所以若就清末以前的人去觀察「大同說」，便是

最沒有影響，而最沒有價值的。可是一到清末康有爲及孫中山先生等，不論復辟黨和國民黨，都一致提倡，於是這「大同說」便反而被國人贊美爲眞理而認爲孔子之言。你看同是一篇「大同說」在清末以前和清末民國兩個相去很近的時代，便前後判若兩說，在前簡直一文不值；在今成爲無價之寶。反之，如孔子在過去幾千年，被朝野奉爲國教師表；一到了五四運動，便被一般靑年疾呼打倒，大加抨擊。而最近的過去幾年，又走紅運，在形式上觀之，已和專制時代差不多。這到底要以那一時期爲主，而去論定其有無價值呢？明喬世寧更認：「自古才識之士，首議者難，首事者尤難。首議者必違衆論，於是羣口咻之，或摘其小疵，或動以危言，是時議未行，人不知其益也，而其議逐寢矣。首事者必拂羣情，於是羣小忌之，或責以難處，或中以危禍，是時事未行，人不見其益也，而其事遂寢矣。此其患在國是不定故耳。賈生晁錯非萬世之明戒乎？然其效皆見於身後，此豈徒才士之不遇哉？誠蒼生之憾也」（丘隅集意見）

（3）影響有顯隱的不同

何謂顯隱？顯的影響，人所共見共知，如秦漢以來的孔學一類。隱的影響，表面亡而實際存，學說

失而行動在，此如秦漢以後的社會，尤其是下層的受墨子影響一類。關於此點，吾昔已論及之：「所謂任俠，可看史記遊俠列傳，古書多以儒墨或孔墨並稱；墨後流而爲俠，於是遂有以「儒俠」對舉者矣，此如司馬遷引韓子之言曰：「儒以文亂法，而俠以武犯禁」是也。……據右所節錄之遊俠列傳本文，及吾所附註之墨家言，比而觀之，可知墨俠對於衣食住行，皆極隨便粗薄，其同一也；只知爲人，而不知有身，墨俠所同，二也；只有是非，而無所謂親疏，墨俠所同，三也。墨子之教，莫要於「任」；而游俠亦號稱「任俠」，俠同於墨，四也。……有此數證，則墨之後流而爲俠也，確無可疑矣！乃爲游俠立傳之司馬遷，猶似乎未之見及，如其言曰：「然儒墨皆排擯不載。」按俠之必見惡於儒，宜也；而俠既出於墨，墨惡有「排擯」之之理哉？……此乃當時無墨而莫之載也，非其時有墨而不之載也。「自秦以前，匹夫之俠，湮滅不見，」蓋以此故也。自墨子後，其嫡傳有禽滑釐孟勝田襄子腹䵍諸鉅子。有關係於其名學方面者，亦有惠施公孫龍諸名家；（？）他若宋鈃尹文之流，亦皆與墨有關係者。惟至於秦統一天下，墨與不利，其學遂隱；然在漢初，尙有盛極一時之「任俠」，是墨之「行」或「得其實」之一方面，猶傳焉；惟墨之「學」或「存其名」之一方面，已不可復見矣。……章太

炎先生之儒俠篇云；「漆雕氏之儒，……其學廢而閭里游俠興」其道本篇又注云：「道家亦有任俠，如汲黯是也。」吾意與其以任俠爲出於儒道，或自爲一流。（如太炎儒俠篇云：「俠者無書，不得附九流，然天下有亟事，非俠士無足屬。」）也，毋寧謂爲出於墨子之較爲得矣。如不卽曰出於墨子，亦宜謂爲與墨最相接近。事實俱在，賢者試更審之！」（詳見拙著三大思想之比觀）

（五）先研究後批評與信仰

第一、凡先去研究而後批評者，其批評總比較可靠；不然，將無一而可。魏源說：「乾隆中，修四庫書，紀文達公以侍讀學士總纂。文達故不喜宋儒，其總目多所發揮，然未有如宋名臣言行錄之甚者也。曰：茲錄於安石惠卿皆節取，而劉安世氣節凜然，徒以嘗劾程子，遂不登一字。以私滅公，是用深懟。是說也，於茲錄發之，於元城語錄發之，於盡言集發之，又於宋如珪名臣琬琰錄發之，於淸江三孔集發之，於唐仲友經世圖譜發之。昌言抨擊，訖再訖四，昭昭國門可懸，南山不易矣。雖然，吾不知文達所見何本也。茲錄前集起宋初，後集起元祐，而劉公二十餘事在焉，宋本今本，五百年未有改也。吾未知

文達所見何本也。」（古微堂集書宋名臣言行錄後）像紀昀這般有名學者，眞是胡鬧到極點了！第二、凡要有所信仰者，也非先加以研究不可；不然，便是盲從，將有反悔之一天。從前陳重遠先生（煥章）教人「先信後學」，吾因不以爲然而說：『陳先生每教人以「先信後學」爲最要之訣；然尙思反以爲：不如「先學後信，」此「先學後信，」不論對於何種學說，皆可通用；若終有所信，所信亦必眞也。（是者）至於「先信後學」一說，蓋無非欲以信孔之士，而力勸人之從其信孔也。如一誤用於他家，則反爲己敵矣！此如墨徒信墨，道徒信老，既信老墨，寧不非孔？陳先生其亦有見於此否？』（京師師友商榷錄）古人如祝世祿，也主張先疑後信：『千古作聖不成，只「疑畏」二字，而「畏」又生於「疑；」然必「能疑，」而後「能無疑，」疑、信之因也；信、聖之因也。信得及者，心眼平等，卽堯舜當前，亦只這些子，了無恐怖。「吾斯之未能信，」夫子之說之也以此。』（環碧齋小言）要之，就黨、派、宗教門戶……着想，自然要先信仰而後研究；甚至只許信仰而不許批評。若就學術或求眞理着想，那就要反而先研究而後信仰和批評了。

第七章　實踐的方法

（一）思想與實踐的關係

學者看見這個題目，也許要對我說：「學問思想和實踐，根本就是『風馬牛不相及』，此書名爲講思想的方法；而竟卻涉及實踐的問題，眞是可怪！」吾認此言似是而非，足以誤人禍世。文天祥說得好：「讀聖賢書，所讀何事？」未見及此者，當不乏人。所以特提出數要點，來糾正他，來喚醒他！

（1）實踐是最有價值的一種學問

此節可再分爲（A）（B）二說以述之：

（A）實踐是一種有價值的學問　我們研究學問的人，首要知道學問的範圍。明薛應旂說：「古之學者，知卽爲行，事卽是學。今之學者，離行言知，外事言學。」（方山紀述卷一）淸王夫之也

說：「行可兼知，而知不可兼行，……君子之學，未嘗離行以爲知也。」（尚書引義卷三說命）李富孫更說：「古人之爲學，知行並進，彊法先王之道，無不身體力行，以漸至於道。…… 後世之學則不然：……務爲尋章摘句，沈溺於訓詁詞章，以藉爲梯榮之階。……曾無一二語體察於身心日用之間。且經義行，而上之所取者惟言，下之所求工者亦惟言。……而其人之立身行己，……信義廉恥諸大端，皆棄而不講，尙何學術之有乎？」（詳見校經廎文稿學術論）「近代之士，爲漢唐之學者，專言訓詁，其弊涉於支離，或至有學無行；爲宋儒之學者，專言心性，其弊又流於空疏，或至有行無學；不知聖賢之道，……本之於身，而措之家國天下，無不體立而用行。……古人之學，尊聞行知，……學行兼全，體用賅備。……其學業事功迥出後代俗儒之上，又寧有支離空疏之弊也哉？」（詳見同上春秋學行說）近人王靜安先生也說：「學之義廣矣，古人所謂學，兼知行言之。」（國學叢刊序）可以做以上各說佐證的，如孔子講學分爲四科：德行，政事，是行的實的學科；言語，文學，是知的文的學科。又如在孔門中，顏淵的所以常被孔子稱爲最好學者，也是由於最能實踐。（以上詳見論語及易傳繫辭）據此，是如不能實踐，則雖多讀書，長口辭，如子游、子夏、宰我、子貢等，也不能算做好學，甚至雖能

實踐，但其程度比顏淵差些，如閔子騫、冉伯牛、仲弓以及曾參、原憲等，也還是不能算做「好學」同時又可以看出孔子對於實踐也分步驟：要先修身行己而後爲人爲政。所以就是冉有季路那樣能够實踐「爲人爲政」一方面，也因爲不能如顏淵的知先實踐「修身行己」方面，而終不能算做「好學」。（如孔子所說：「古之學者爲己，今之學者爲人。」「修己以安人，修己以安百姓。」「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」皆可爲吾說佐證。）此外如孔子的論「成人」，也是以學行並重的；單有一方面，便不能算做「完人」像臧武仲之知，冉求之藝，是學；像公綽之不欲，卞莊子之勇，是行；學行合一，纔成完人。（詳見論語十四）又不但學行原不分開，即若學治，也是合一。如清朱一新說：「學術與治術之分久矣，學與行蓋亦未嘗不分……然竊考之……則但有本末先後之分，而初無文行與學術治術之分也。」（佩弦齋文存答濮止潛同年書）

(B)實踐才是眞正的學問　力主此說者，如苦行派的代表顏元直認「讀書作文原不是學」「向習行上做工夫，不可向言語文字上着力。」（以上言行錄）「以禮樂兵農心意身世一致加功，是爲正學。」（年譜）讀得書來，口會說，筆會作，都不濟事；須是身上行出，方算學問。」（答齊篤

公秀才贈號書）此說比之認「實踐是有價值的一種學問」者更深入一層了。而心學派的代表王守仁也說「夫問思辨行皆所以為學；未有學而不行者也。如言學孝，則必服勞奉養，躬行孝道，而後謂之學；豈徒懸空口耳講說而遂可謂之學孝乎？……則知知行之合一並進而不可以分為兩事矣。」「眞知卽所以為行，不行不足謂之知。」（王陽明集答顧東橋）此外如李紱對於「學」字解釋的最詳細：「學字古文作斈，其為字從爻，……學之為言效，……學主於效法，就行言，不就知言。……惟患不行，不患不知。……非導之以知，止於親書册而勤討論也。……蓋古未有以學為知之事者。至朱子始以學問思辨俱屬知，因以窮致事物之理為格物。……大學所謂……致知卽致其知先後之知，格物卽格其有本末之物，知本卽為知至，如是而已矣。」（詳見穆堂初稿原學上）據上所述，可知不論苦行派也好，心學派也好，其他學者也好，要都同是注重實踐的。

（2）學問之目的在乎實踐

我以為：學問好像萌芽開花，實踐好像結果。如有學問而不實踐，便好像「苗而不秀，秀而不實。」質言之，學問是實踐的手段或工具，實踐是學問的目的或歸宿。不然，試問我人何必為學問學問有

何用處？古人已多見及此，如明楊守陳說：「君子之學，……博而取之，精而擇之，約而會之於心，茫乎一氣之初也，窅乎一畫之始也，於是體之於身，驗之於事，施之於國與天下，而垂之於億萬世之遠，而儒者之道盡矣。……然世有學愈博而德愈卑，功愈下者，則學而不行之過也。學而不行，與不學何遠哉？」（楊文懿公集送王生寧序）清李化楠也說：「讀書務在窮理，窮理務在躬行。」（石亭文集治姚紀略下姚江書院志略序）荀卿也說：「君子之學也入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蠕而動，一可以爲法則。小人之學也入乎耳，出乎口，口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉？……君子之學也，以美其身；小人之學也，以爲禽犢。」（荀子勸學篇）「見之不若知之，知之不若行之。學至乎行之而止矣。行之明也，明之爲聖人。……知之而不行，雖敦必困。」（儒效篇）朱熹也說：「夫學問豈以他求？不過欲明此理而力行之耳。」（朱子大全集答郭希呂）

（3）學問多由實踐而來

俗人以爲要學問，儘可求之書本。此實大誤！殊不知第一、由書本上得來的學問，如非再在實踐中試驗證明，究竟不大可靠。好比研究自然科學者，如只念書本，而不去實驗，便不能正確。在中國方

面，如苦行派的代表顏元說得好：「讀書不解，不如返而力行，行一言，解一言。」（年譜）「只爲……一理不習，則一理不熟。」「書房習教入市便差，則學而必習，習又必行，固也。今乃謂全不學習經世之事，但明得吾體，自然會經世，是人人皆「不勉而中」矣。」「蓋書本上見，心頭上思，可無所不及，而最易自欺欺世。究之，莫道一無能，其實一無知也。」（以上言行錄）「自帖括文墨遺禍斯世，即間有考纂經濟者，總不出紙墨見解矣。」（年譜）「聖人教、學、治，皆一致也。」（右學編）就是被苦行派痛斥爲注重讀書的朱熹，也還是認：「學之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之實。」（朱子全書力行）程朱派的淸宋昌圖也說「行之至，則知當益精。知須從行體認過來，方無差錯」（畏軒文集日錄）比注重讀書還要太過者，有注重明心的王心敬，（少傅李顒之學，顒學較近陸九淵）也力主「致知所以講明躬行之路，躬行所以實踐既明之知。亦即所以實致吾心之知，行之既力既至，自然知之益實益眞。故致知之法，無如力行。」（豐川全集存省稿語錄一）「天文地理，兵農書數，……亦皆如此。心目未有不力行而知得其眞者。」（語錄二）宗佛老的明鄒德涵更明言「今人說知，只是聞見之知，不是眞知，若是眞知，必行了方見得。」（鄒聚所文集語錄卷中）

在西洋方面，也有唯物論的代表馬克思、恩格斯、伊里奇諸人的說：「人類的思惟是否具有實體的眞理——這並不是理論問題，而是一個實踐的問題。人類必須在實踐上來證明眞理性，卽證明自己的思惟底現實性和力量。關於脫離了實踐的思惟底實在與不實在的爭論，是純粹煩瑣學派的爭論。」（馬著費爾巴哈論綱）『開始就是行動。當人的智慧還未發現這種困難之時，人的行動，已經把這種困難解決了。「布丁」（外國點心）存在的證明，是在於牠是可以吃的。當我們根據我們對於某種事物所認識的本質，而把牠拿來應用的時候，我們就正確地試驗我們感象的眞理性或錯誤。』（恩著從空想到科學的社會主義的發展）「實踐高於理論的認識，因爲牠不但具有一般性底價値，而且也具有直接的現實性。」（伊氏文集卷九）『全部人類的實踐，應當歸入事物之完全的「定義」中去，（浸潤於認識論的本身之中）實踐是眞理的標準……』（伊著唯物論與經驗批判論）『沒有活動，沒有鬭爭，單從書籍中得來的「康民尼斯謨」的知識，絕對沒有什麽價値。』（伊氏全集卷十七）「生活與實踐，應該是認識論的第一個根本的觀點。」（伊說）唯心論的代表斐希特黑格爾諸人的說：「生活以外，具有無條件的價値與無條件的意

義的什麽也沒有。思想、文學、科學、只有在牠們與生活的關係上，在從生活出發而復返於生活的範圍中才有價值。」（戴博林著斐希特的辨證法）「不到水裏去，游泳是學不會的，」（黑格爾說）這是同認一切思想文化，都是由生活實踐產生或證明出來的。

第二、有一部分的知識，純由實踐而來，和書本並沒有關係。此如方以智潘天成說：「先生論知行合一云：方密之先生曰：「有行前之知，有行時之知，有行後之知。世人但以行前之知爲知，故以合一爲疑耳。此最淺者，非知至之知也。」方先生之言最精到。」（淸初潘天成鐵廬集語錄一）而顏元也說：「開聰明，長才見，固資讀書；若化質養性，必在行止得之。不然，雖讀書萬卷，所知似幾於聖賢，其性情氣量，仍毫無異於鄉人也。」（言行錄）

（4）實踐是否需要書本的學問

只要能實踐，儘可不必有書本上的學問。古來主張此說最出力者，首推苦行派大師的顏元，（詳見朱子語類評，四書正誤卷二，顏習齋言行錄；及恕谷後集孫氏詩鉢序引顏習齋語）他竟直認書本是乾坤之蠹，足以「損人，」「病天下，」所以主張「雖無讀書亦足，」如「古今皇帝王霸

皆非書生」便是明證了。此種主張，如只用去糾正偏重訓詁的漢儒，淸談的魏晉，理學的宋明，冥想的佛老，……自是「對症下藥」；但因爲言之太過，也就未免不合理，而且有點毛病：第一、「書本」在當時本人多（至少有一部分）是實行實事。因爲要他人也同他本人一樣的實踐，所以要講學宣傳；因爲本人不能長久生存於世，做此講學宣傳的工作，所以又要進一步地筆之於書，以勸後人也同他本人一樣的實踐。這正如揚雄所說：「在則人，亡則書。」韓愈所說：「化當世莫若口，傳來世莫若書。」由此看來，書本的前身，原是實行實事，實行實事的後身，才是書本。例如治科學者，在實驗室裏是實習，把實習記載出來便成書本；社會調查者，親身去調查是經驗，把調查的結果記載出來便成理論。顏回有德行，是實行；記載這實行的論語，便是經傳（？）一般皇帝王霸的行事是實事；史官把這實事記載出來便成史書。顏元必欲絕對痛斥書本，認書本爲有害而無益，試問顏元本身，在當時何必授徒講學？又何必著書以傳後世？這是自相矛盾之一。「顏元」一生口裏離不開「堯、舜、周孔，」「三事三物，」……試問堯、舜、周、孔，三事三物，早已過去，如不是書本流傳的功勞，顏元何從而知之？叫人家學堯舜周孔，三事三物，而反對記載堯舜周孔，三事三物的書本，這是自相矛盾之二。淸初彭

士望也有見於立言與立德立功的關係，而認書實關係一切，今請引來作證：「世所稱三不朽者，立言其一，而德與功則非言無由傳。蓋言者心聲，而書言之府也。是故蘊古今之宏深，發天地之祕奧，溯聖賢之淵微，以逮萬事萬物之治亂，是非，得失，倚伏，消長，新故，損益，絕續，散殊，會通，出入，從違之故，皆取之於書。書之爲物，極而推之，山海不足以喩其富，鬼神不足以擅其奇，日星河嶽不足以方其高明而廣大，視龍蠖蜓，視蝨車輪，不足以方其神化而凝一。此吾儒之所斯須不能去，與宇宙相爲開闢消閉，先後天而弗違者也。乃老聃則以之爲太謾，莊生則以之爲糟粕，釋氏則盡欲空之，謂語言文字可以不立。顧其徒之書，誕謾卮衍，不可窮詰；老莊亦嘗自著書，其徒效之，書且與釋氏埒，俱自相舛背，是遵何說？」（樹廬文鈔傳是樓藏書記）

第二、顏元說：「古今旋乾轉坤，開物成務，由皇帝王霸以至漢、唐、宋、明，皆非書生也。」這當然是事實，誰也無法否認的。但我試問「旋乾轉坤，開物成務」的工作，難道是一個「皇帝王霸」和幾個武將，一羣兵士所能成事的嗎？就使可以「馬上得之」，難道也並能「馬上治之」嗎？就使「天下危」可以只「注意將」；難道「天下安」也可以並不「注意相」嗎？就使「武將」可以「目

不識丁；」難道「宰相」也可以不「用讀書人」嗎？就使「宰相」可以不「用讀書人；」難道親民的地方官吏，也可以用「目不識丁」的人嗎？就使旁的可以取消，難道「教育」也可以不要嗎？顏元之說，充其量，將非回復到原始社會的原始人類不可。在我們客觀者，認天下事情，極其複雜，各方面都有關係，都要注意到。像顏元之意，似乎人人丟開書本，而去實習實行，便可以致太平。這眞是「談何容易？」又在進化主義者的我們，也以爲：書本是進化的媒介；如完全排斥書本，甚至變成大規模極澈底的摧殘文化者，那也未免太開倒車，爲文明社會的公敵了！倘有甚者：因廢絕書本，不知人間一切事理，大家亂摑亂碰，作惡作毒，由無所聞知，而無所顧忌，其害將不減於有書本。這豈是顏元那般苦行派和排斥一切的道家所曾想到的麼？

根據上述兩點，我以爲認「實踐重於讀書」未始不可；如並主張離開讀書，才能實踐，實踐和讀書完全沒有關係，那就未免不合理了！還是一生注重實踐努力革命的伊里奇約瑟夫那般人說得好：「沒有革命的理論，就不會有革命的運動。」（伊作做什麼）「假若理論不跟革命的實踐相聯繫，牠就變成無目的的空談；同樣的，假若實踐不按照革命理論所指示的道路走去，牠就成爲

盲目的行動了。」（約著伊里奇主義問題）恐爲所誤，故附論之。

(5)知行問題

關於此問題，請先觀察他人的論調，再提出本人的見解：

(A)古來知行各派手段相異目的相同說 倡「言之非艱，行之惟艱」者，實是在乎勉人注重艱的行，而不要注重非艱的言，行艱所以要以行爲貴。倡「卽知卽行」的「知行合一」者，也是在乎勉人注重行，而勿徒知，故以爲不行卽不知。倡「知難行易」者，也是在乎勉人注重易的行，而不要注重難的知，行既是很容易的，所以不可再如前此的視行爲畏途而不行；知既是很困難的，所以不可再如前此多用力於知的一途。行易故當趨，知難故當避。前此三派，殊途同歸。

(B)知行分別觀察說 我認知行二者，實隨種種方面而不同，此亦可以叫做「知行分別觀察說，」今試表列於左：

第一種：

精神方面如政治教育道德……各方面。
知識份子——先知先覺者。
大學。
在上層者。
士商。
有天才者。
老年人。
……

特點——多知易行難。
優者——多先知後行。
劣者——多知而不行。

第二種：
物質方面如科學發明各方面。
無知識份子——不知不覺者。
小學。

特點——多行易知難

在下層者
農工。
無天才者。
少年人。
……………
優者——多先行後知。
劣者——多行而不知。

第三種：
中智——後知後覺者。
中層
中才。
中年。
……
多知行合一，卽知卽行，卽行卽知。

就方法言：知行是要分別的。如清初的陳瑚，早有見及此點：「著聖學入門書分小學爲六曰出弟曰

謹行，曰信言，曰親愛，曰學文；（倘思按四庫提要作文藝）分大學爲六：曰格致，曰誠意，曰正心，曰修身，曰齊家，曰治平。小學先行後知，大學先知後行。」（見國朝先正事略及國朝學案小識本傳）而稍後的劉紹攽更詳論道：『朱子云「知愈眞則行愈力，行愈篤則知愈至。」後人爲知行合一之說者，曰「知之眞切卽行也，行之著察卽知也。」夫知與行，固不可離而二之；亦豈可混而一之乎？小學之持敬，辨志，則先行而後知；大學之擇善強行，則先知而後行。成德之成已，仁；成物，智；則又先行而後知。二耶？一耶？』（九畹古文知行說）就目的言，知行是要合一的。清初趙士麟說：『問知行孰先孰後？知行當相須，不行由於不知，不知由於不行。以知論，則行爲重；以行論，則知爲先。人於親不孝，於兄不弟者，以事父事兄之理未明也；若將這道理講得明白透徹，遇親不容不孝，遇兄不容不弟。此不行，由於不知也。人要到長安，止坐在家臆度揣摹個虛境界，或聽憑人說，終是狐疑；如實行將去，則過都涉邑，遍覽天下名山大川及京城，凡瞭然在目者，卽爽然在心矣。此不知，由於不行也。』（讀書堂集金門會語）王心敬說得更詳細：「知明則行益力，行力則知愈明，知行原相爲表裏，終始，合一之說，謂其爲本合而不可離，非強二者從一也。」（豐川全集語錄一）「知之眞而後能行之力；知布帛

之足以禦寒，而後不殫跋涉而謀所以足之也；知菽粟足以免饑，而後不避寒暑而謀所以足之也。行之力而始見知之眞，求布帛於千里之外，而不憚跋涉，惟其眞知布帛之足以禦寒也；圖菽粟於終歲之久，而不避寒暑，惟其實知菽粟之足以免饑也。行不至而曰眞知，眞知乎哉？吾不信也；知不切而曰力行，力行乎哉？吾不信也。」「就知行之異用言之，知者所以明此理，行者所以踐此理；就知行之同體言之，知之篤實處卽行，行之精明處卽知，一而二，二而一。達此意者，合言之可也；分言之，亦無不可。不達其旨，分言之固多失也；合言之，亦未得。」（豐川全集侍側紀聞一）

（6）體用問題

我對這體用，是主張合一的。因爲有體無用，便像生而等於死，其害甚於死人。有用無體，便像明而等於盲，其禍甚於盲人。但這只是我們應有的主張與理論，並非必合乎所有的事實：在事實上，大概是有用者必有體；有體者未必全是有用。因此，我們便要有用的體，而不要無用的體了。過去學者，極力主張體用合一或並誤到「無無用之體」的，如元王惲主張世間未有一物不爲世用者，（詳見秋澗大全集賤生於無用說）明鄒元標主張「從用處得力，卽體卽用，」（詳見鄒忠介公全集

白鷺會答問復其八）鄧以讚認「體用原不相離，」必有用而後可以謂之體。（詳見鄧定宇文集語錄）清初李顒把不知體用合一者，分做「腐儒」「霸儒」「異端」三種，（詳見二曲全集盩厔答問）張履祥更力主「體用一原，」而否認「有體無用」「有用無體」之說。（詳見張楊園全集願學記二）李塨也力主「體即具用，用即具體，」而否認「有體無用」「有用無體」之說。（詳見李恕谷文集論宋人分體用之訛）他如趙士麟也把體用和源流知行動靜內外賓主並論，（詳見讀書堂集金容會語）王心敬也把體用和知行並論。（詳見豐川全集侍側紀聞三）我願一般主張為學問而學問，學問不在乎應用的人們，來讀一讀王李張李趙王諸氏的言論。

但在這裏，卻發生一個問題：就是有用與眞理是否合一？凡有用的是否全是眞理？這在現代美國盛行的實用主義（Pragmatism）者看來，是認有用性（Usefulness）是眞理性的標準。凡是適合某一時代，某一民族，某一社會集團，某一個人底利益的，都是眞理。這麽一來，實用主義就得提出一個眞理多數性底相對主義的學說。眞理不是客觀而是主觀的，不是單一而是許多的，不是唯物而是唯心的，不是利益多數人而是利益少數人的。如實用主義的首創者詹姆士說：「假使我們

覺得宗教觀對於生活是有價值的，那麽從實用主義底觀點看來，宗教觀念也是眞理的，因爲牠有益於生活底目的。」我們如反而就客觀眞理的立場看來便當確認眞理的當然是有用的而有用的，卻非卽是眞理的。（參看沈譯米著上册頁一八四——五，及李譯教程頁二一四——五。）

（7）義利理欲問題

「義」和「利，」「理」和「欲，」是一？是二？這在中國思想史上很成問題。大概正統派的紅學者，多主張義理，反對利欲。但就我看來，這實在是大錯而特錯的！我們應該反而主張義利合一，無利便無需義；但要合正義的公利。理欲合一，無欲便無需理；但要合眞理的大欲。古人言論和我的見解相同者很多，現在分別引來作證：

（A）義利問題——動機目的問題　這個問題，古今中外的哲學家各有主張，就中國古代的哲學家言：如先秦儒家，及漢、宋明儒者；多主張動機論，義利分開說，墨子主張結果論（或目的觀）義利合一說。我以爲還是「義利合一說」「先有目的而後有動機說，」比較近眞理，比較有實效。至「義利分開說，」只問動機而不問結果，有時簡直是騙人；就使不騙人，也是沒有用的；就使有用，

也是無益於世，不能及物的。動機論多是內心的，個人的，半途的，表面的；……結果論多是外行的，社會的，到家的，實際的。……　一般「動機論」者，「天理論」者動不動罵「結果論」者「功利論」者爲淺薄；其實不然。宋李覯直認「人非利不生，」「欲者人之情。」（詳見李直講先生集原文）陳亮也反對「辨析天理人欲，」主張「義利雙行，王霸並用。」功成事濟，便是有德有理。（詳見陳龍川文集甲辰答朱元晦書復朱元晦及陳傅良述。）葉適也主張「以利與人，而不自居其功，故道義光明；既無功利，則道義乃無用之虛語。」（詳見習學記言舉目）明焦竑也主張功利卽仁義，合爲一途。（詳見澹園集書鹽鐵論後）李贄也認如不是有利，以成大功，則正義明道便沒有用。（詳見李氏文集賈誼）淸馮班也認利卽是害，卽非，是非不能離開利害。（詳見鈍吟全集雜錄家戒下）顏元也認「不謀利計功是空寂腐儒，」「正誼便謀利，明道便計功。」（詳見顏習齋言行錄）焦循也認人和禽獸不同，全在知利與不知利，不利卽不義，不義卽不智。（詳見孟子正義）曠敏本也認義是空名，利是實惠。「利者天下之大權也。」（詳見岣嶁刪餘文草論利權）劉光蕡也認「義利本一事，利於人人則爲義，利於一己卽不義。」義在「人人樂利。」「財者天地之生機，卽太平之

實象，」—（詳見煙霞草堂文集復王介夫學正書）黃以恭也認「和義爲利，」主張「利薄，」「利大，」「利遠。」（詳見愛經居雜著義利辨）上引李陳葉焦李馮顏焦嘯劉黃諸人，都是力主義利合一的。

（B）理欲問題　古來有見於理欲不可分開者，更不乏人。除李覯陳亮已詳前外，他如宋吳泳說：「使情而可去，則生亦可滅。」「可欲之謂善，天理也。」「人能於其所可欲者而欲焉，何欲而不善哉？」（詳見鶴林集情辨及欲辨）吳如愚認天理初不外乎人欲，人欲中固未嘗無天理，天理人欲合之則一而公，公則無不善；反是則爲私爲惡。（詳見準齋雜說天理人欲說）明王世懋直認人本從欲愛生，人生以愛欲爲根。（詳見望崖錄內篇）朱健更認：「情欲之樞，凡聖合轂。」一切軍國政治刑罰道德教育，全是利賴人的有情欲，而後能夠成立，實行順利；如要絕欲去情，那就多負功於情欲了。要知道：世間有些流弊，也是由於誤用，而不是「情欲之罪。」吾人決不可因噎廢食；佛老排斥情欲，實在未免「忍」「刻。」所以結果主張「善用情欲，」一切「揣情而布，質欲而謀，」這種「唯欲史觀，」眞是痛快極了！（詳見蒼崖子內篇裁理）馮時可主張情性合一，反對息情復性。（詳

見馮元成集選性說）閔景賢認忠孝節義事功皆出於情，情爲位育眞種子，非假道學所能比。（詳見快書卷二十二鴛鴦譜題辭）吳季子認天地山川木石，……皆有情痴，可以名爲情痴的宇宙觀。（詳見有情痴序，在廣快書卷三十五）清陳確認「常人之所欲，亦卽聖人之所欲。」「天理正從人欲中見」「向無人欲，則並無天理之可言。」（詳見黃宗義南雷文定後集陳乾初先生墓誌銘）王夫之同認天理是從人欲中發現出來，「天理人欲，同行異情。」（詳見張子正蒙注周易外傳一也）趙士麟主張天理人欲二者無分。（詳見讀書堂集金閶會語）雷士俊主張「理舍欲，安能獨爲理？」「欲亦理也。」（詳見艾陵文鈔顏淵論一顏淵論二）王心敬主張「天理不外乎人情」「同一情，公共之卽爲循理，私己之卽爲狗私。」（詳見豐川全集侍側紀聞二）袁枚尤能詳細解釋道生人之所以異於死人木石者，以其有聲有色有思有爲；「使人無情欲，則漠不相關。」「不近人情者，鮮不爲大姦。」「人欲當處，卽是天理。」（以上均見後面男女問題之重要一節所引袁氏之言）「有至情而後有至性，」「情之所先，莫如男女。」（詳見書復性書後，牘外餘言卷一，續集答蕺園論詩書）戴震更有見於以理殺人，甚於以法殺人；遏欲之害，甚於防川之害。而說：「理者存

乎欲者也，」使其無欲便漠視一切情至無憾，便是眞理。所以主張「體民之情，遂民之欲。」「各得其情各遂其欲。」（詳見東原文集與某書及孟子字義疏證書中多節）戴綱孫認：舉凡愛好山水草木，以及五倫之固結忠孝節義之行爲，都是情不可徒以男女之欲圍之。應善用其情而勿嚴防之。（詳見味雪齋文鈔畲武子峻論防情書）劉鴻翺認人之於情，應在草木與禽獸之間。雖草木，也不盡無情；雖禽獸也不盡任情。（詳見綠野齋文集原情）劉熙載認欲是人類的本能，應該善用之。草木瓦磚無欲，而亦不可引而之善。所以欲雖不皆善但實不可少。（詳見昨非集辨欲）王棻認：如因所好而推之「使彼我之間，各得分願。」「則人欲之私，莫非天理之公。」反之如假仁假義，「雖使九合諸侯，一匡天下而天理之公，莫非人欲之私。」（詳見柔橋文鈔天理人欲同行異情說）譚嗣同認情和性，天理和人欲，並無分別，無人欲便無天理。（詳見仁學卷一）梁任公先生說王夫之「天理即在人欲之中……」一說「可謂發宋元以來所未發；後此戴震實由茲衍出。」又說：戴震「不外欲以情感哲學代理性哲學，……其志願確欲爲中國文化轉一新方向，其哲學之立脚點眞可稱二千年一大翻案。」（清代學術概論）其實不合事實學者試看我上引宋之李覯、陳亮、吳泳、吳如

愚；明之王世懋、朱健、馮時可、閔景賢、吳季子；和清之陳確、王夫之、趙士麟、雷士俊、王心敬、袁枚、戴震、戴綱孫、劉鴻翺、劉熙載、王棻、譚嗣同等二十餘人的論調，便可知古來主張「理欲合一」者，並不止於王戴二人了；而其中尤以朱健、袁枚、戴震三人說的最爲痛快！吾更願一般無聊的腐儒，也來一閱我這「中國理欲合一思想史略」似的一篇文。（尚未完備，等看中國思想史）

這「義利」「理欲」問題，和上面的「體用」問題，是頗相同的；而「體用」問題，和更前面的「知行」問題，也是相近的。學者合而觀之，可也。要之：過去的正統派思想家，全是主張去欲之理，非利之義，無用之體，不行之知。吾則反而主張：正欲卽公理，公利卽正義，實用卽眞體，實行卽眞知。（只要實行，卽非眞知，亦等於眞知；反之，如徒有知而不能行，卽等於不知。）

（二）個人與社會的實踐

吾要先說幾句話：第一、個人與社會的實踐，究竟要以什麼做標準？標準原是不很容易說出的；若要說出其具體，尤覺得不容易。現在暫且以新時代的眼光，提出若干要點，以作個人與社會的指

南。第二、立言在可能內，不妨找點根據，吾今以前此中國思想家的論調爲主；兼採西洋的學說，附述本人的見解，在使新見解與舊證據合一，新時代與舊學術合一。換言之：凡被我提出的古今中外學說，多可以看做我的思想。第三、中國聖哲的偉大高尚思想，實在美不勝收。今僅選其精華，當作介紹與淘汰；如欲知其詳，須等看本中國思想史中的經濟政治教育倫理各種思想。第四、我們要知道舊世界有新材料，古聖哲有新思想；反之，新世界亦有舊材料，新聖哲亦有舊思想。所以不可混爲一談。第五、此類中國思想，驟觀之，或似迂闊；但在原則上，實是萬古不易。不知前人費了多少心血，積了多少經驗，纔有此種結論呢。現在把這實踐分做（1）對於個人的實踐，（2）對於社會的實踐，兩部分以論述之。

（1）對於個人的實踐（中國思想的揚棄上）

關於這一方面，暫把牠歸納爲十多要點：

（A）做人首應辨別人物的異點

這點詳見拙編中國歷史研究法，社會科學基本觀點；或張栗原編譯社會科學理論之體系。

（B）個人是社會的手段

我們要認定：個人是社會的手段，社會是個人的目的；因爲如此，才能爲公而不爲私，以私從公，甚至因欲達到爲公的目的，而不惜犧牲個人的一切。此如墨子主張「殺己以存天下，是殺己以利天下。」（墨子大取）實行「兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。」（孟子）宋鈃尹文的「願天下之安寧，以活民命。……先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。」（莊子天下篇）便是由於個人是社會的手段一念而來的。如反而認定：個人是社會的目的，社會是個人的手段，那便會弄到爲私而不爲公，以公從私，甚至因欲達到爲私的目的，而不惜犧牲社會的一切。此如世俗一般由自私自利而害人禍世者，便是由於個人是社會的目的一念而來的。明李夫人遺子際陽書，頗可做吾說的佐證：「昨聞人云：爾不好錢，只是以身借人。似乎不得時人欣羨，我心竊喜；但恐非爾所及也。從古聖賢那個不以身借人？堯舜以身借洪荒者也；死呼渡河如宗澤，死守睢陽如巡遠，以身借宗社者也；荊軻聶政以身借受恩者也；孔孟以身借萬古長夜者也。……只要認得理眞，力所可爲，雖天下非之而不顧；卽害之所在，雖千萬人，吾往矣！」（見明文奇豔卷八）陸敏樹評道：「此女中大聖人也！大豪傑也！乃世

則多巾幗流矣。」實不過譽！

（C）利用必需的物質發展高尚的精神

我們要像孔子所主張的「君子食無求飽，居無求安，敏於事……」（尚思按：孔子教人不必飽，不必安；並非教人不必食不必居。所以是至低限度的，而非完全不要的。）而不要像孔子所痛斥的「飽食終日，無所用心。」（均見論語）質言之：我們要信奉唯物論，但不可把牠和物欲主義混為一談：物欲主義就是醉生夢死，專圖食色金錢等的享樂主義，正是真正的唯物論者所極力反對的。（此點參看陳豹隱講方法論頁二四三，陳唯實編體系第三部第三講，論唯物論與唯物主義之區別，按此尚非定說，今為避免誤會計，將此處之「唯物主義」改為「物欲主義」。）所以吾今是只就過渡時代中的個人方面言之而已；和梁任公先生在先秦政治思想史結論，就理想時代的社會方面而立言者絕不相同。如就社會方面而言：吾人於經濟之外，須再力圖政治法律教育倫理……等的向上發展。換言之，即利用經濟之必需的物質生活，發展政治教育倫理……等之高尚的精神生活。但如只顧政治法律教育倫理，……而不顧經濟，其悖謬反更甚於安於經濟而不圖政治

教育倫理……的發展者。因爲基礎不鞏固，則上層亦無從高築；經濟不能解決，則其餘的精神文化也無望發展。故要高築者，必先鞏固其基礎；要精神文明者，必先圖謀物質文明。二者是相成的，而不是相反的，是相合的，而不是相離的。

（D）在功德的久暫不在肉體的壽夭——眞長壽與眞功名

我們對此，最應該認識和辨別的，約有四點：第一、是眞功名與俗富貴，不可混爲一談。如明馮時可說：「所謂人貴者，亦豈徒區區名位耶？……苟其人而清修峻植，抱宏負鉅，……則誠貴也；若其卑疵孅趨，營營逐逐，集苑席肥，利己賊人，此盜而不操矛弧者也，駔獪而不持籌箸者也。」（詳見馮元成集選貴說）清王源更說：「功在社稷生民謂之功，名垂千百世不泯謂之名。布衣可以建功名；宰相無能，不過富貴。……然君子豈特區區欲成一己之名，而無所利益於天下？名成而功不就，終君子之恨」（居業堂文集與湯西厓書）第二、是眞長生與俗神仙，不可同日而語。王源對此，亦詳論道：「佛老要皆絕人以爲道故能長生。……日勞其心思耳目，以參贊化育，其所爲長生不毁者，固自有在；而豈若彼之道其所道也乎？」（同上張天中七十序）「人能盡人事以扶道，則剝復之機在我，

而其人亦且與造化為無極。彼神仙，但能轉移一身之氣運。此仁者之壽，所以遠過乎神仙萬萬也。」（同上黃復庵隱君六十序）「神仙，天地之槁木，無補於造化，無功於生民。縱與天地齊壽，不及四皓之為功，乃子房佐高帝除殘去暴，救民水火，則漢之四百五十三年之歷數，皆子房之歷數也。」（同上林不巖先生九十序）所以壽身不如壽世，身亡異於人亡。有如姚輿所痛論：「不能壽身者，不得謂之夭；不能壽世者，乃眞夭矣。」（詳見姚正甫先生文略壽夭）「不仁不義，無學無術，達則不能為國為民，窮則不能修身獨善，一旦而死，謂之人亡。有品有學，至仁至義，用則利國利民，舍則藏身待時，數至而卒，謂之身亡。」「身者不能不亡，亦不必不亡；人者本可不亡，亦不可或亡。」（詳見同上存亡下）以上是應該辨別的兩點。第三、是要知道一身可以變成萬人。如顏元說：「天之生人，有一身一人，……有千人萬人之人；人人之治事，有一世之事，……有百世千世之事。以一身為事者，命之曰匹夫；上此，則十人百人為其事，以至於以天下千古為其事者，不畢其事，不安也。」（詳見習齋言行錄）第四、是要知道百歲可以變成千載。如明祝世祿說：「祈年莫如愛日，……能愛日可使一日為兩日，百年為千載。」（環碧齋小言）所以我們要知道愛惜時日，便是愛身。如清陳梓徐孚吉所說：

「愛身者當云嚮如今日生明日死。死，人之所畏也；生，人之所恃也。人之生，不幸無所畏；大不幸有所恃，恃其不卽死也，則曰爲聖賢有日，今日吾未能，以待明日，而所持如今日。……是人也，幸而不卽死，與不幸而卽死，何以異？……如告之以明日死也，……則此日之精神，必倍於他日矣。」（詳見徐著元尹文錄愛身說）「棄日乃是棄身……愛日卽是愛身。」（詳見陳著一齋雜著雜記中棄日乃是棄身）而許鼎汪霖原更痛論之：「光陰去一寸，則天地之壽少一寸；光陰去一寸，則吾之壽少一寸。」（詳見許玉峯先生集正學錄）「旦猶生也，暮猶死也，虛度一日，卽是虛度一生。」（詳見汪著敬靜定齋文鈔卽警枕錄）以上是應該認識的兩點。

(E)眞心與正氣

眞心與正氣，是一而非二。眞心者多正氣，正氣者多眞心。現在分述於左：

（甲）眞心　第一、要反對別有作用的行爲；（詳見崔敦禮芻言中，李贄李氏文集讀史賈誼，傅山霜紅龕集禮解）第二、要反對注重形式的行爲；（詳見羅璧識遺漢儒言禮）第三、要反對文飾短失的行爲；（詳見崔敦禮芻言中）所以要做眞豪傑，而不要做僞道學；要露眞面目，而不要戴假

面具（詳見譚元春譚友夏合集答金正希，王源居業堂文集與李中孚先生書）第四、要反對「麻木不仁」的行爲（詳見袁枚答某學士）第五、要反對未經實驗的行爲（詳見朱健蒼崖子內篇習境。）

（乙）正氣　如詩經所說：「柔亦不茹，剛亦不吐，」纔是第一好漢子；反之，如茹柔而吐剛，便是世上第一不肖人。明海瑞最提倡正氣，自己也很能實踐。（詳見備忘集贈吳頤菴二尹句容序，子貢問政子曰……自古皆有死民無信不立，鄉愿亂德，——尙思按邱海二公合集中此文較詳可參看——梁撰本傳）祝世祿也反對各種迎合的精神，（詳見環碧齋小言）沈君烈也分析各種堅貞的氣骨，（詳見節山論魚頭參政）淸初彭士望更主張自植其眞氣，以挺峙于天地間。（詳見樹廬文鈔徐健庵春坊五十壽序。）

（F）厭世忘世是最可惡的盜賊——大本分——不要虛生虛死

關於此點，吾在十幾年前已痛論道：「人生眞義與益世——人而不能澤人益世，則是吾生有害於人，有損於世；何以言之？譬如吾之生存，有賴飽煖，飽煖從何而來？此雖三尺童子，亦知對曰：因人

所出之衣以爲衣，故不至寒；因人所得之食以爲食，故不至飢；飢寒無患，得諸人也（此不過舉一以爲例）……假使世人皆如己，坐而分利，無所出息，（此並非專指財物）試問吾而仰人，人又將誰依乎？故吾謂人生於世，能……使世人俱安同樂，……盡善盡美，上矣至矣；不能爾爾，要亦當思有益於世，無愧於心而後可。總而言之：無益於世者，不可以爲人。……」「自暴自棄之非——吾人既生於世，則凡世事，吾與有責焉。自當因其在世，而思有所貢獻，方不虛生；如欲棄世，則當速死，方不致妨礙他人，蠹食世間。不爾，名爲高尙，實則放棄；名爲淸白，實則貪鄙。何者？當爲之事不爲，當負之責不負；不當食之食而食之，不當衣之衣而衣之。衣食必取諸人，而不爲世服務；如不爲世服務，則勿取人之衣食。衣食吾知取之，而世事不顧，未知有說否？恐無是理也！程頤嘗謂：「農夫祁寒暑雨，深耕易耨，播種五穀，吾得而食之。百工技藝，作爲器物，吾得而用之。介冑之士，披堅執銳，以守土宇，吾得而安之。……無功澤及人，而浪度歲月，晏然爲天地間一蠹！……」爲此言者，其知道乎！韓信亦有言：「乘人之車者載人之患，衣人之衣者懷人之憂，食人之食者死人之事。」此言雖小，可以喻大。（大指全世，小指一人。）故吾終以爲：吾既賴人世以生，自當盡其能力以圖有所裨益於世人；如厭世而不甘死，則當

自問能免仰人以生否？如難免也，則是生養我者，我反厭之，烏有是理……」（以上二節皆見倫理革命）現在請再就古人之嘉言歸納為數要點，提出於下；如有己意，仍附述焉。我們首要認定天地間事，都是個人的分內事，（詳見張履祥張楊園全集學規問目，呂留良慙書子使漆雕）這分內事要時時處處盡職盡心的，（詳見張楊園全集訓子語上，顏元習齋年譜，劉孚京南豐劉先生全集盡心）所以不要虛生苟生，（詳見明沈昀蘭窩雜稿日記自警語，清張履祥訓子語上，答顏孝嘉；陳確陳乾初文集死節論）如一般隱士不盡這應有的職分，「無惻隱之心」，實是「非人」，「保之何益？」（詳見海瑞備忘集出處，嚴光，生員參評。）甚至夠不上叫做「藏」「隱」。（詳見李塨李恕谷文集書貞靖先生傳後，焦循雕菰樓集非隱）不但這般隱者就是一般冥想靜坐的禪宗理學，也是「天地之豺狼，生民之盜賊。」（詳見王源居業堂文集與方靈皋書）像那般僧道閹宦等，實是最貪心者！（詳見沈幼宰弋說）但如一般無所事事，不肯事事的人，實多由於一個牢不可破的傳統觀念，這便是做官吏，吃俸祿，才有職事，才要努力；至於普通的人民，那是不必負責的，非常自由，任何人不得過問。其實這觀念，全是錯誤的，所以我在這裏要連帶的加以糾正。我們在事實上，在理

論上，均應主張無人非官吏，無人無職事。過去也有少數學者，看到此點：如孔子便認：政治不分家國，人民和官吏非大不相同。在家也有政事可辦，並不一定要上政治舞臺。（詳見論語二）明繆昌期更明言：人人有官，人人有守，雖教書亦無非官，雖著書亦無非守，所以應該終身守官，並不限於當官律令。（詳見從野堂集守道守官辯）清王心敬也主張：自元首至平民，自天下至一身，不論大小，不限貴賤，人人隨時隨位而經理康濟。（詳見豐川全集語錄下）林伯桐也主張一身一家也有職任，職任並不限於「居官」「在公」，所以自元首至平民，都要負責任事；而要「任人」，尤應該從「自任」做起。（詳見脩本堂稿任說）上面是論不要虛生苟生方面。我們更宜進而不要虛死苟死。為公客死，或死以洩怒，纔是眞得死所。（詳見明李贄李氏文集五死）人孰非客，故勿以客死為不幸。（詳見王世懋窺崖錄內編）死到沙場是最善終。（詳見淸張維屛錄雨村詩話述袁枚）殺身成仁也是愛身。（詳見吳成佐嫻庵偶存稿愛身說）俗人所以怕死，是由於誤認死了就完了，小我便和社會人類完全脫離關係了。其實，自細胞至個體，都只是相對的死，而非絕對的死。例如在一個活人的機體中，其細胞也有生死兩種過程：死亡也是爲了生存的，生存也是需要死亡的。而在整個的

人類。亦何獨不然：個人好比機體的細胞，人類好比個人。舊人死，新人生，新人優於舊人是後生優於前生，不但沒有完全的死，而且生得更精采。所以就一個活人而言：個人的細胞是有死亡的，個人是沒有死亡的。就整個的人類而言：個人是有死亡的，人類是沒有死亡的。就過程而言：是有死亡的；就目的而言：是沒有死亡的。總而言之：前人死得益光榮，就是後人生得益快樂。個人所抱犧牲益大，就是人類所得福利益多。但要知道人們固不可貪生，卻也不可喜死因為個人的生死，同是要祇公益正義而定的。明張煌言說得好：「義所當死，死賢於生；義所當生，生賢於死。」（貽趙廷臣書）近人朱大符（執信）也說：「人類貪生怕死是錯的，但是貪死怕生也是錯的。」（人類的將來）「果何所求乎？曰：自由活動之生，與心安理得之死。」（民意戰勝金錢武力）

至於自殺的一個問題，現在亦可乘此機會來觀察一下：普通的自殺，是想避免生存應有的義務。與其消極的自殺，不如用此自殺的精神去改造世界，或先殺死幾個該死的人。（詳見獨秀文存自殺論引李守常及杜威夫人語）我們既認人之生死，皆是為人羣，為社會的；不是為個人，為自己的；所以應該為人為公而被殺和殺人，不得為己為私而自殺。有意義的被殺和殺人，是不得已的，最

光榮的無意義的自殺，是無聊的，最沒有出息的。又如專制魔王，帝國主義，軍閥，酷吏……等的殺人，只能克服人們的肉體，不能克服人們的精神。在一般被殺的人們，其肉體的遭受益悽慘，其精神的保留也益長久。（此指榮譽，非指迷信。）

（G）勤苦的美德與兩個條件

第一步，要認定閒逸便是大惡，（詳見彭士望樹廬文鈔蒭芻別同學諸子）懶惰能夠消滅一切文明；（詳見康有爲大同書四禁）第二步，要知道勤苦纔會成德成學，（詳見明鄒德涵鄒聚所文集困說贈友，張元忭張陽和集百練說，曹端曹月川集年譜，淸張履祥張楊園全集與陸孝垂，顏元習齋言行錄，徐任師有涯文集雜說）勤苦纔眞可以用世，能夠救世。（詳見張履祥張楊園全集願學記二；答顏孝嘉。張貞生睡居隨錄卷四）勤苦纔會得到逸樂。（詳見張履祥張楊園全集訓子語下；及李柏槲葉集語錄：「欲爲天下第一等人，須做天下第一等事；欲做天下第一等事，須受天下第一等苦；能受天下第一等苦，然後能享天下第一等樂。」尙思念五自序：「曾經痛苦之快樂，方爲眞快樂；未經失敗之成功，究非眞成功。成功愈不容易，快樂愈覺深長。與其先樂而後苦，不如先敗而後

成。」)勤苦未必損壽命，勞動轉有益身體。(詳見宋石介徂徠先生集憂勤非損壽論，明范淶晞言卷三，清顏元習齋言行錄，習齋年譜)苦便是樂。(詳見顏元習齋記餘答陳端伯中書)第三步，便要實行外苦內樂。(詳見李邦彥省心雜言)勞苦而不閒逸。(詳見顏元習齋言行錄)總而言之：各界之人，與各方面之事，都需要勤苦。(詳見清姚與姚正甫先生文略無滌論，宋李綱梁谿全集戒怠)不過勤中要分別有用無用，用中要分別用大用小，懂得勤其有用之大者，才算可貴；如勤其無用，便和「逸」同一毛病。(詳見清末徐孚吉海門徐氏遺著元尹文錄勤論)但此言尙未明白，如再切實來說，便是勤苦的所以有價值，是以具有兩個條件爲限的：第一、是要爲多數的被壓迫者而勤苦，而不可爲少數的壓迫者而勤苦。第二、是要以勤苦爲手段，而不必以勤苦爲目的。只有個人自願，不在此限。反之：如被少數的壓迫者所利用，以增加多數的被壓迫者之痛苦爲目的，這種勤勞，便是最沒有價值的。

(H)恕的方法與限度

近人提倡中國舊道德，儒家的道德，而多未注意這個「恕」；即注意，亦認爲非最根本者。吾却

以爲在一般舊道德尤其是儒家的道德當中，實以「恕」之一德爲較好，似乎可以說是利多而害少的。道「恕」之一德是一切道德的根源與方法：由推己而爲人，以至社會國家人類萬物，都在其範圍之內。後人最能闡明「恕」而見到此點者，莫如淸之陳錫嘏、兪長城、吳定、焦循、李元度諸人。（詳見陳氏兼山堂集一貫忠恕說，兪氏可儀堂文集一貫解，吳氏紫石泉山房文集一貫說，焦氏雕菰樓集一以貫之解，李氏天岳山館文鈔讀大學。）就橫的一方面而說，則由彼此人我互推，而歸到彼此人我的一貫。（詳見詩經角弓、巧言、論語十五、荀子非相篇王霸篇、易傳咸彖。）就縱的一方面而說，則由大小上下互推，而歸到大小上下的一貫。（詳見荀子法行篇、僞文中子、大學。）就積極與消極方面而說，則雙方面皆顧到。（詳見大學「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」朱熹註）至梁任公先生說：「消極的恕近仁而已；積極的仁，則更有進。」「恕主於推其所不欲，仁主於推其所欲。」（先秦政治思想史儒家思想其一）既不合事實，且似未知陳淳之論述：「如心爲恕，是推己心以及人，要如己心之所欲者便是恕。夫子謂「己所不欲，勿施於人」，只是就一邊論。其實不止是勿施己所不欲者；凡己之所欲者，須要施於人方可。……己欲立，人亦欲立；己欲達，人亦欲達。必推己

之欲立欲達者以及人，使人亦得以遂其欲立欲達之心，便是恕。只是己心底流去到那物而已。然恕道理甚大，在士人只一門之內，應接無幾，其所推者有限；就有位者而言，則所推者大，而所及者甚廣；苟中天下而立，則其所推者愈大。如吾欲以天下養其親，卻使天下之人，父母凍餓，不得以遂其孝；吾欲長吾長，幼吾幼，卻使天下之人兄弟妻子離散，不得以安其處；吾欲享四海之富，卻使四海窮困無告者，不得以遂其生生之樂；如此便全不推己，便是不恕。」（北溪大全集忠恕）總而言之：「古之人，所以大過人者，無他，善推其所爲而已。」（孟子）但在最後，我們還要知道恕也是有條件和範圍的。孔子說得好：「以德報德，以直報怨。」不但刻剝侵略者（如元，近代法西斯蒂帝國主義，和一般個人的壓迫者等，）很違背恕道；就是忍辱退讓者，（如宋襄公，趙宋，和唐婁師德的倡「唾面自乾，」老子的倡「以德報怨，」耶穌的倡人家打你右面，就連左面也讓他打等。）也很違背恕道。因爲忍辱退讓就是最擁護和養成刻剝侵略的。所以遇被壓迫者，當然要以「德」對待他；遇壓迫者便不得不以「怨」對待他。換言之：作惡者，與寬容作惡者同一罪惡。餘詳後面（K）與奮鬭而與僞和平。

(I)勞獲合一

不要「少勞多獲,」尤不要「不勞而獲。」李覯也極力主張「事」「食」合一道:「能其事而後可以食;無事而食,是衆之殃,政之害也。」(李直講先生集國用第三)墨子更目「貪於飲食,惰於從事者,爲罷(同疲)不肖」(墨子非命上)例如唐僧明瓚,因性懶而食衆僧之殘,遂號「懶殘」(見高僧傳)便是不肖之尤者。唐代另有一僧名叫懷海,他卻至老力行不懈:『自惟以身作則之義,於是每日力作,爲衆標榜。有勸止者,師(懷海)曰:「我無德以勞人,」衆阻之,遂不食。故有「一日不作,一日不食」之語,流播寰宇。』(百丈叢林清規正義記元義釋名)此係自動的一方面;尚有被動的一方面:我主張以勞力爲金錢,(以勞力證代鈔票)每人所得金錢,只能限於每人之消費;父不得遺子,兄不得遺弟,夫不得遺妻……既無遺產,便無「貪於飲食,惰於從事」的人了。

(J)非玄虛的己志自力

世間一切信命賴神依人者,皆非能自成立之人;惟有己志自力,最可信賴。一切皆由於自己,此

在張履祥已有見及；（詳見張楊園全集自箴）張爾岐更進而認學者之志關係個人及天下。（詳見辨志）宋吳泳亦主張唯力論，（詳見鶴林集力辯）明王艮也反對以身依於天地萬物，（詳見明儒學案引）而李贄也反對依賴他人。（詳見李氏文集別劉肖川書）大丈夫應該庇人，不應該受庇於人，人尙不可依；至於「命」與「神」——更屬渺茫，不可信賴了。古人如墨子，最反對定命論。（詳見墨子非命下）上述各人，多是主張意志自由論，而反對命定論者。意志自由論當然要比命定論高強；但亦未免過於唯心，所以不能算得就完全合理。最合理者，當推「科學的有定論」——人類的意志自由，只是在社會的可能或科學所許可的範圍內。要在認識了自然規律和社會生活規律之後，才能去支配自然和社會歷史的過程。這是我們要認識淸楚的。其餘已另詳於第二章（一）（2）一節。三國楊泉極反對有神論，（物理論，詳見太平御覽卷二天部禮儀部引）古代之無神論，在楊氏前有王充論死篇，後有范縝神滅論，與楊說相同，可謂鼎足而三。近代之無神論，以主張所謂鬼神，純係自己心理作用，即心自爲鬼，絕非天降地出外來者爲最近理。詳見淸何焯義門先生集雜說，盛大士蘊愫閣文集生死說，羅澤南羅山遺集鬼神，劉熙載昨非集廣論衡訂鬼篇。西洋哲學家如費爾

巴哈也明認是人造出神來，而不是神能造人類。「神的本質……就是作爲彼岸的本質，而被觀察被崇拜的人的本質。」「上帝是人的鏡子。」（他如獨秀文存的有鬼論質疑，及其附錄的劉叔雅難易乙玄君易白沙諸子無鬼論等文，亦可參看。）而伊里奇更說出宗教的用意道：「宗教是一種精神的壓迫，……教那些被壓迫被剝削的勞動大衆，……在地上屈從忍耐，以天國得報的希望，作爲他們的慰藉。」

（K）學問人格活動合一與完人

孔子曾說「德之不修，學之不講，……是吾憂也。」（論語七）「故君子尊德性，而道問學。」（中庸）「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」（論語十四）清許鼎也說：「人生於世，特患無學問德行耳，無學問德行，雖富貴，亦祇行尸走肉，與草木同生死。有學問德行，雖貧賤，便可軼今追古，與日月爭光輝。」（許玉峯先生集正學錄）吾更以爲：禽獸是不知學問，不行道德的。人而不知學問，不行道德，便是禽獸而非人；如只有其一，便是「半人半禽獸。」究竟言之：有道德而沒有學問，尚只是「半人半禽獸」；如有學問而沒有道德，則其罪其

害，卽視禽獸爲有加。但如有了道德和學問，還須要活動。因爲不活動，則其學問與道德，均無從貢獻出來，見之事實，造福人世，雖有亦等於無了。如一般山林隱居之士，和禪學者，非徒無益於人，而且有損於世。但此活動，卻是要以有道德和學問者爲限的。如沒有道德和學問，便以愈少活動，愈不活動愈佳。反之：要有學問和道德，才是愈會活動，愈多活動愈佳。所以如先有道德，學問，而後去活動，把道德和學問貢獻出來，見之事實，造福人世，那這便是「完人」了。（尙思曾講活動與人格學問，在民國二十年中南雜誌第一期發表，該文頗可供參看。）

（L）其他

（2）對於社會的實踐（中國思想的揚棄下）

關於這一方面，暫把牠歸納爲二十多要點：

（A）在有效辦法而不在高尙目的

改革社會，端在實現的有效辦法，而不在理想的高尙目的。換言之：卽辦法與目的，應該合一。如西洋一般「空想社會主義」和中國道家，以至其他各家的一切高尙理想（如大同說等）多是

只有目的而沒有辦法者。此種沒有辦法的目的，實在等於沒有目的。惟西洋近代的「科學社會主義」一派，最有見及此，故多注重有效的實際辦法，而少討論高尚的理想目的，即側重「要怎樣才會達到，」而少談「達到後應該怎樣。」為的是第一，沒有辦法就不會達到目的；第二，理想的目的往往要隨實驗的辦法而轉移或修正。

(B)要可能的理想而不要不可能的夢想

世間最需要可能的理想，而不需要不可能的夢想。因為可能的理想，早晚可以變成事實；至於不可能的夢想，只等於夜間人人做的一場好夢，究竟和社會沒有關係。所以應該主張理想的實際，實際的理想，實際理想合一起來。例如趙至與嵇茂齊書（晉書本傳）那種「思躡雲梯，橫奮八極，蕩海夷岳，……恢廓宇宙」的想像，何嘗不偉大和痛快？但他已經超出普通人所做的好夢之上了。就使到了天地末日，也沒有希望其能夠實現。他如老莊的想取消現社會而返到原始社會，改變文明人為原始人；欲使感情動物（人）皆植礦物化。此種逆進化公例，時代潮流的理想，結果成了空想，便無完全實現的可能。至於「理想為事實之母」一句話，那是指可能的理想，如政治方面，在君主

專制時代，世人多認民主共和為不可能；經濟方面，在資本主義社會時代，世人多認社會主義為不可能；道德教育方面在舊時代，多認男女平等為不可能；……但在今日，民主共和，社會主義，（如俄國）男女平等，……皆已逐漸實現了。（以上兩節，請再參看洛甫論青年的修養文中關於理想與空想的基本區別。）

（C）須先注重社會問題中的根本問題

因為第一，人及其他動物，雖有種種的不同；但對於飲食一點，卻都是至低限度的需要；甚至其他的有生物，也多是要飲食的。第二，人雖有賢愚、貴賤、貧富，（這只是舊社會的等級與階級）美醜、男女，原人今人的不同；但對於飲食一點，卻都是至底限度的需要。所以人們須明瞭社會各問題之系統，以便在各大問題中先解決其根本問題的經濟。如漢崔實說：「人非衣食不活，衣食足然後可教以禮義，威以刑罰。」（政論，見羣書治要）宋張方平說：「天之生民，以衣食為命，聖人因是而為之均節：……禮也者，文飾此者也，刑也者，防禦此者也。凡所為賞罰法令，仁義廉恥，皆緣此而後立者也。衣食不足，何禮刑之有哉？」（論國計）這是確認經濟為德教政法的根本的，（餘詳下節）但

倘要注意經濟中的根本方面。如清王源說：「孟子以制民恒產爲王政之本。然則民產不制，縱有善治，皆無本之政也。」（平書制田上）若徒注意其枝葉方面，也是敷衍苟且，究竟無濟於事。例如漢文帝總算是三代下的第一位仁君也知由節儉廢刑，（其實二事未盡然，俟在中國思想史詳述之，或見拙編中國通史述要講義）而免除租稅了；然而終被荀悅評道：「官家之惠優於三代，豪強之暴酷於亡秦，是以惠不下通，而威福分於豪人也。今不正其本，而務除租稅，適足以資富強也。」（通考引）這眞是「非徒無益，而又害之」，名益仁而實益不仁的政策。而宋陳舜俞也詳論只注重經濟中的枝葉問題和道德教育，終是無益無效的：「爲民上者，取寒飢之民，而教之禮義廉恥，是猶起痿者而責之走，坐盲者而責之視，不可得也。……國有兼并之家，則里有凍餒之民；里有凍餒之民，則塗有攘奪之暴，善爲政者，必使強者不得而有餘，弱者不至於不足，王道之始也。秦述其禍，漢人不能救，乃務躬耕籍田以粟爲賞罰，所以感厲天下之道，是畫餅而餉飢，飲水而望醉，無益也。……今在上者，獨怪其民爭奪之不息，孝弟之不篤，田無不耕，而耕者長飢，婦無不蠶，而蠶者長寒。」（詳見都官集厚生一）就是後來的北朝，總算實行均田了；然而在實際上，對這嚴重的問題也還是沒有解決。

詳見第三章（二）中的（2）先內博而後外博的博學步驟中。

（D）分配的生產消費交換賦稅

要生產消費交換賦稅和分配五者合一起來。不必反對生產消費交換賦稅；只要生產消費交換賦稅能和分配合一，使之成爲分配的生產，分配的消費，分配的交換，分配的賦稅，則生產愈多愈作，消費愈大愈好，交換愈緊愈便，賦稅愈重愈利。主張分配的消費者，如近人譚嗣同易坤所說：「自儉之名立，然後君權日以尊；而貨棄於地，亦相因之勢然也。一旦……杼軸繁而懸鶉之衣絕，工作盛而仰屋之嗟消，……復何有儉之可言哉？……夫治平至於人人皆可奢，則人之性盡；物物皆可奢，則物之性亦盡。……無所用其歆羨畔援，相與兩忘，而咸歸於淡泊，不惟奢無所眩耀，而奢亦儉，不待勉強而儉，豈必過之寒之，積疲苦反極，反使人欲橫流，一發不可止，終釀爲盜賊凶叛攘奪篡弒之禍哉？故私天下者尙儉，其財偏以壅，壅故亂；公天下者尙奢，其財均以流，流故平」（譚氏仁學卷一）「奢靡之名詞，由階級制度而產生。文化增進，美的觀念亦愈普徧。凡口之所同嗜，耳目之所共樂，身體心志所共安，各得其欲，無偏枯之苦，雖白壁爲牆，黃金築地，人人吃玉，家家焚絲，又何奢靡之有？」（易

氏帝王春秋奢牖）主張分配的生產者，如宋李覯說：「自阡陌之制行，兼幷之禍起，貧者欲耕而或無地，富者有地而或乏人。」（李直講先生集國用第四）「土地本也；耕穫，末也；無地而責之耕，猶徒手而使戰也。法制不立，土田不均，富者日長，貧者日削，雖有耒耜，穀不可得而食也；食不足，心不常，雖有禮義，民不可得而教也。堯舜復起末之何矣？」（同上平土書）主張分配的交換者，如明吳應箕說：「莫若所在立一市平，……於是物之時貴時賤，價之時增時減，平者皆可以意裁之者也。而買者賣者，俱於是取平，則商民兩便，必無敢有騰涌以射利，而抗資以斂民者矣。……故設市平者，正所以平其不平也……物價平矣，……則官爲之較權量以行之，使一郡一邑法若劃一，而物之不至過高，貧民不至重困，雖以治平天下，不外是而推行之矣。」（樓山堂集江南平物價議）主張分配的賦稅者，古來更不乏人。玆姑舉宋陳舜兪明喬世寧二人之言以爲代表：「富者或坐享無稅之田，而貧者多空輸無田之稅，富者稅少則差輕故益富，貧者稅多則差重故益貧。……欲救今日之弊，使貧民實受其惠，其惟均地均糧乎！」（喬氏丘隅集意見）「魚薪蜃蛤，匹夫匹婦之利，皆征之；富商大賈，水有方舟，陸有結駟，千里間行，不由有司者多矣。此所謂征民不征商也。商可征也，有司不求流通之

術以來之徒窮力命算驅使抵冒間道以走其利；匹夫匹婦可養也有司措剝之不問毫髮。詩曰：「魚網之設，鴻則離之。」蓋謂是乎！」（陳氏都官集厚生五）主張徹底的平均分配者，如唐甄說：「天地之道故平，平則各得其所；及其不平也，此厚則彼薄，此樂則彼憂。……人之生也，無不同也。今若此，不平甚矣！提衡者權重於物則墜，負擔者前重於後則傾；不平故也。」（唐子潛書大命）顏元說：「天地間田，宜天地間人共享之。……一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，為父母者，使一子富，而諸子貧，可乎？」（存治編井田）王源說：「有田者必自耕，毋募人以代耕，自耕者為農，……士商工，且無田，況官乎？官無大小，皆不可以有田。」（平書制田上）「均也者，均上下，均貧富，均有無，均出入也。」（同上財用下）太平天國的均勻制度：「凡分田，照人口，不論男婦，……人多則分多，人寡則分寡。」「凡天下田，天下人同耕；此處不足，則遷彼處；彼處不足，則遷此處。凡天下田，豐荒相通；此處荒，則移彼豐處，以賑此荒處；彼處荒，則移此豐處，以賑彼荒處。務使天下共享……大福：有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使，無處不均勻，無人不飽煖也。」（天朝田畝制度）康有為的公有政策：「今欲致大同，必去人之私產而後可。凡農工商之業，必歸之公，舉天下之田地，皆為公有，人無得私

有而私買賣之。政府立農部，而總天下之農田。」（大同書去產界公生業）被壓迫階級，因當時社會分配過於不均平而起社會革命者，如北宋的王小波：『因聚衆爲亂，且曰「吾疾貧富不均，今爲爾均之！」貧者爭附，……殺縣令齊元振，剖其腹，實之以錢，惡（尙思按本書原文作「以」；續綱目作「惡」，較切，故從之。）其平日愛錢故也。』（宋史紀事本末卷一蜀盜之平）南宋的鍾相：『陰語其徒，則曰「法分貴賤貧富，非善法也。我行法，當等貴賤，均貧富。」持此說以動小民，……焚官府城市寺觀神廟及豪右之家，殺官吏儒生僧道巫醫卜祝之人，謂國法爲邪法，謂劫財爲均平』（徐夢莘三朝北盟會編卷一百三十七；而繫年要錄卷三十一所載，與此略同。請再參看朱希祖先生的楊么事迹考證自序）此已可以想見分配的關係一切，而不注重分配者，其社會必不能安定了。歷代社會，無不如此，願後之人注意及之！（以上二事，現今一切中國通史，及其他「農民戰爭」「耕地問題」一類之書，均不提及，至爲可怪！）

(E)男女問題之重要

第一、性愛爲一切的根本，其重要僅亞於經濟；而絕欲尤非生人所能辨到，如明楊思本認食是

養生之具，色是生生之本，飲食喜色，出乎自然。（詳見榴館初函集選食色）清袁枚更處處把男女和飲食相提並論；且說：生異於死，在乎有聲有色；人非木石，豈能絕欲寡欲？又人與人之間，所以尙能痛癢相關，成個社會，和人類的所以不致絕滅，全是賴有情欲。所以應該因個人的好色，而使天下無怨曠。（詳見再答彭尺木進士書清說）第二、性愛也要分配，不可或有或無，或多或少；若自己漁色逞欲，而使天下多怨曠，最爲不德。李覯說得好：「人主知漁色而不知下無室家，知逞欲而不知下有怨曠，其可乎哉？」（詳見李直講先生集周禮致太平論內治第七）譚嗣同亦痛論之：「己則瀆亂夫婦之倫，妃御多至不可計；而偏喜絕人之夫婦，如所謂割勢之閹寺，與幽閉之宮人，其殘暴無人理，雖禽獸不逮焉。」（仁學卷二）第三、男女之事，如加以峻防嚴禁，反會生出更厲害的危險來。如清黃中堅認男女之情非法所能禁絕，不如以不禁禁之。（詳見畜齋集弃者不禁）陸奎勳也認：食色出乎天性，如欲禁之愚之，「忽見可悅，鮮有不敗者。」（詳見陸堂文集桑中篇續論）袁枚更認：使人終日接近異性，反會淡而忘之；如大爲之防，使與異性相遠，反會弄到「聞香破戒，逢花必折，」發生「閨門黯昧」之事。（詳見答相國勸獨宿再答稚存）譚嗣同更詳說：如欲防淫，當使大家公

開研究關於男女的形體生理與性教育醫學，而互相接近，了不忌避，「猶朋友之相與往返，不覺有男女之異」，方有眞效，不然，反如「藏物於篋，懼使人見而欲見愈切，淫之心，由是而啓。」「淫禍亦禁與恥與諱所激成。」（詳見仁學卷一。尚思按康有爲大同書二四三——四頁所云，與譚說大體相同，請參看。）第四、男女之事，只是習俗相沿名之爲「惡」；若就實際而言，殊不宜以「惡」目之。譚嗣同最有見及此：「向使生民之初，即相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，行之於稠人廣衆，如中國之長揖拜跪，西國之抱腰接吻，沿習至今，亦孰知其惡者？……使生民之初天不生其具於幽隱，而生於面額之上，舉目即見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？」（仁學卷一）梁任公先生說：「此等論調，近於詭辯矣；然其懷疑之精神，解放之勇氣，正可察見。」（清代學術概論）吾謂其言實甚有理，未可直以「詭辯」目之。第五、性愛和經濟政治種族倫理等重大問題，頗有關係。如想解決經濟政治種族倫理等重大問題，則對於性愛也要相當注意。康有爲早有見及此：「婚姻之事，不復名爲夫婦，只許訂歲月交好之和約而已，行之六十年，則全世界之人類，皆無家矣，無有夫婦父子之私矣。其有遺產，無人可傳。……若其農田工廠商貨，皆歸之公，即可至大同之世

矣。」（大同書去產界公生業）「夫欲合形狀體格絕不同而變之使同，舍男女交合之法，無能變之者矣。……故欲致諸種人於大同，前在遷地而居之，次在雜婚而化之，末在飲食運動以養之，三者行而淘汰變化，餘亦無多。……通種：先變爲黃人，則再變爲白人，不難矣；……黃白之女與棕人之男合婚者，……則進爲黃種人，尤易易也。」（同上去種界同人類）（尙思於十年前著倫理革命一書，所主張者多和康說不約而同；而且在大體上，比康說來得澈底。見倫理革命與中國近百年思想史二書。）又張競生先生亦主張情人制以混一種族，詳見美的社會組織法美的人生觀二書。）第六、應該以個人戀愛爲社會事業的手段，以社會事業爲個人戀愛的目的；不可以個人戀愛爲社會事業的目的，以社會事業爲個人戀愛的手段。要之：我們對於戀愛，固不可用作金錢勢位的手段；亦不可看做縱慾享樂的目的。因爲二者，都是爲個人的，而不是爲社會的。

（F）男女平等的要點

男女各只是半個人類，合起來才成整個的人類。二者相需，缺一不可。如李贄便極力主張夫婦二元的社會基礎論，兩性絕對平等主義。（詳見初潭集夫婦篇總論）他如張履祥鄭燮等，皆主張

男女無分，一般愛惜（詳見張楊園全集答顏子重，鄭板橋集濰縣署中與舍弟墨第二書）但要男女平等，尤需先使經濟，性愛，教育，道德四者，都能夠得到平等。第一、男女經濟平等，如太平天國的分田制度：「凡分田……不論男女，……有田同耕。……凡男婦每一人，自十六歲以尙（上）受田，多踰十五歲以下一半。」（天朝田畝制度）第二、男女性愛平等，如明馮時可，清宋生等主張男女結合，年齡應該相當，不可以老男娶少女「我如嗜錫，彼如嚼蠟。」「以茲衰景，誤彼芳春。」（詳見馮氏馮元成集選約說，宋氏蓼溪文集平生數願）清楊彝珍反對父母早爲子女定婚，主張後悔卽可解除婚約。（詳見移芝室全集補婚義說）西漢孔光，明徐允祿主張：夫婦無義可以離婚，離婚無關名節。（詳見漢書孔光傳，徐氏枕餘嫁議）明方鵬，歸有光，清俞正燮，趙良御等，反對女子爲未婚夫守貞。（詳見方氏矯亭存稿風俗，歸氏震川大全集貞女論，焦循子廷琥密梅花館詩文錄，書高貞女逃趙氏之言，俞氏癸巳類稿烈女；此外尙有馬之德——圖書集成閨媛典顧節母傳序——毛奇齡——毛西河全集禁室女守志殉死文——汪中——述學內外編女子許嫁而婿病死從死及守志議——等，亦皆反對守貞。）明徐允祿、清俞正燮、袁枚、臧庸、黃廷鑑、沈家本等，反對宋儒「餓死事

小失節事大」之謬說，而主張女子不必守寡，男子可娶孀婦。（詳見徐氏枕餘嫁議，俞氏癸巳類稿節婦說，袁氏與書巢臧氏拜經堂文集夫死適人及出妻論，黃氏第六絃溪文鈔節義論下，沈氏寄簃文存再醮婦主婚人說。）顏元主張男子不可片面地止知斥辱女子之失身。（詳見習齋言行錄）如女子要貞操，則男子也要貞操；如男子不必貞操，則女子也不必貞操；這才是平等。古代女子也有作此主張的：如謝太傅夫人便是主張男女雙方都要貞操的（說在妒記 如山陰公主，便是主張男女雙方都不必貞操的。（其實只是封建制度，自私觀念；並非大衆的平等的。詳見宋書前廢帝紀。）近代康有爲劉師復更由反對古來男女性愛懸殊，甚至相反，以及非愛情的強權金錢兩種交媾結合；而主張男女婚姻絕對自由，廢除夫婦名義，各種束縛牽制。（詳見大同書去形界保獨立，師復文存廢婚姻主義）我以爲：婚姻的制度與戀愛的形式，是隨社會時代而轉移的：如封建社會的愛情與婚姻，多是勢力愛情，被賣婚姻，比較側重貴賤等級的；資本主義社會的愛情與婚姻，多是財利愛情，自賣婚姻，比較側重貧富階級的；只有社會主義社會的愛情，才是眞正的自由的愛情，而不帶勢力財利等卑鄙作用與色彩的。換言之：前二者是等級階級的婚姻；後者是無等級階級的戀愛。

前二者是固定的，命定的，男子中心的；後者是無限的，自由的，男女平等的。第三、男女教育平等，如李贄認男女見識才能原是一樣的。（詳見李氏文集答以女人學道爲見短書）淸陳兆崙否認「女子無才便是德」之謬說，而主張德寓於才學。（詳見紫竹山房詩文集才女說）袁枚主張女子應該有學問。（詳見答孫碧梧夫人，金纖纖女士墓志銘。）康有爲更否認女子才智腦度不及男子之說。（詳見大同書去形界保獨立）俞正燮康有爲等皆認男女體健服飾也要一樣。（詳見俞氏癸巳類稿書舊唐書輿服志後，康氏大同書去形界保獨立）劉光蕡確認女子教育關係甚大，故主張婦女教育普及，以圖富強。（詳見煙霞草堂文集復孫介眉邑令書）第四、男女道德平等，如樊英王安豐夫人，實行夫妻拜問稱呼平等。（詳見後漢書本傳，世說）淸葉燮認女子之德甚多，不必專以節烈著稱；以節烈著稱，實婦人之不幸；而非聖人所欲以教世者。（詳見已畦集烈女說）戴綱孫反對女子以無子而不見禮。（詳見味雪齋文鈔婦人貴有子辯）吳汝綸認男女之德無分，剛柔男德可以兼柔，女德可以兼剛。其言原很可以打破男女界限；不過在吳氏提倡的動機，似乎仍要使女子爲不平等的節烈，所以尙未盡是。（詳見桐城吳先生詩文集原烈）譚嗣同反對「三綱」的謬說，

和「夫伸偏權以苦妻」的謬行。(詳見仁學卷二)第五、男女政治平等，倡於近世，如康有為說：「學問有成，許選舉應考，為官為師，但問才能，不加禁限。其有舉大統領之國，亦許選舉為之，與男子無別。」「法律上應許女子為獨立人之資格，所有從夫限禁，悉為刪除。」「歐美風俗，從夫姓者，悉加禁改，還本人之姓名。」(大同書去形界保獨立)總而言之：古來之主張男女不平等者，其最大理由為：第一、女子在「先天」「生理」方面，卽有懷孕天癸等阻礙，豈足與男子言平等？第二、自有史到現在，皆貴男賤女；如今豈可獨自例外？第三、自有史以來，在事實上，如身體能力各方面的表現，皆女不如男。在吾觀之，則大不然：殊不知正因其在先天不足，故應該使其在後天有餘。以後天的有餘，補先天的不足，如醫者然：對於病夫弱人，苟不加以滋補，何能有望安全，恢復健康？此其一。舊社會已成過去，豈足為新社會的標準？若必代代事事皆法古，豈不成了永久原始的宇宙？而今一切多異於古，何獨於男女平等一端而疑之？此其二。好比包小足，初解放，自然不如天足者。將來新社會的女子，正如女子的天足者，豈不和男子一樣？凡過去女子一切的表現，吾不說是女子本身自動的；而必說是幾千年來舊社會的遺習餘毒。這遺習餘毒，在過渡的時代，當然還不免存留或反映着。所以吾獨確認

古今男子所謂女子的短處，其實多是舊社會和男子自身所造成的，女子本身是不負此責任的。頭腦清楚的男子，只應自責，不應妄責女人！如在初有人類的原始共產社會時代，是女性中心的，女子未被男子摧殘，所以一切的表現，（？）男多不及女未知一般守舊者也曾想及此點否？要之：在原始共產社會時代，男多不及女；自奴隸社會時代到資本主義社會時代，女多不及男；在社會主義社會時代，是男女相同的。一切多由於社會的養成，而非由於性別的生成。如要使男女平等，必先有平等的社會。此其三。

（G）四民輕重苦樂的轉移

宋歐陽守道說：古代士出於農，而工商等皆兼有士之行；後世所謂士，實是農士工士商士；世又下衰，名爲士者，只是游末吏胥竊盜。（詳見巽齋文集四民說）清郭嵩燾更認古代無士之名；後世所謂士，正周禮所謂閒民，國之蠹也。（詳見養知書屋詩文集論士）孫燮也認今之士，卽古之賈，反不如今之賈，士名貴而實賤。人之見重於世者，在乎功名節義；至於業之貴賤，實無關係。（詳見愈愚集說賈）而劉淳更認：古代的天子和百姓，都是農人，天下無不農之民；後世才有舍本逐末，不耕而

食的士工商醫卜倡優胥吏僕從僧尼道人船師車御。農日益少，農始大困。糾正救濟的有效辦法，是凡非農夫出身，不得應考和做官，務使農夫的子弟常做官吏，官吏的子弟復做農夫。（詳見雲中集農病）王源主張：士工商下至官吏，凡不能耕者，皆不得有田，田盡歸自耕的農夫。（詳見上面(D)節）也是重農的有效辦法。惟劉淳主張農官合一；王源主張農官分開。劉從政治方面獎勵農人；王從經濟方面獎勵農人。略有不同吧了。

過去中國思想家政治家幾乎一致主張重士農而抑工商，士不足重，前人已有見及，略如上述。而在現代，不論農工商兵官，皆有專校，而需入學，更無所謂「士」，「士」將從此消滅了。若商，今人對之，亦不甚以爲然。吳稚暉先生說：「大同之世，即是另有正當分配，用不着商。」（詳見吳稚暉學術論著敬答胡曄先生）至於農工，我卻有些見解，以爲：第一、就時代來說：在封建時代，中心是農業，所以古人主張重農恤農；資本主義時代，中心是工業，所以應該反而主張重工恤工。第二、就空間來說：如中國還是農業國，所以一般人仍主張重農恤農；如歐西各國多屬工業國，所以應該反而主張重工恤工。第三、就多數與少數的數量來說：如封建時代與農業國，農佔多數，爲後來資本主義革命

的基礎，所以應該重農恤農；如資本主義時代與工業國，工佔多數，爲後來社會主義革命的基礎，所以應該重工恤工。第四、就苦與樂的程度來說：在一社會中，（尤其是封建社會）如農苦於工，工樂於農，便應該重農恤農；反是，（尤其是資本主義社會）便應該重工恤工。第五中國歷代學者一味的重農輕工，實多出於誤會：他們唯一理由是：農是生產必需品，給多數人生活的；工是製造奢侈品，給少數人消費的。由我看來，其實不然：人生四大需要，唯「食」多出於農。「住」「行」多需賴工，「衣」在古代，多附於農；在現代，則多屬於工。是農工不論古今，皆是極需要的。此其一。在封建社會，（資本主義社會亦然）既然有「奢侈人，」如君主貴族地主等，自然也需要「奢侈品。」可見此並非工自己想做奢侈品，而是當時社會需要，甚至迫他不得不做的。簡括言之：工製造奢侈品的動機，是悲觀的，而非樂觀的；其結果，是供人的，而非自用的。我以爲：如果眞的要反對「奢侈品，」便應該先去反對「奢侈人。」而一般人，卻只管反對「果的奢侈品，」而極力愛護「因的奢侈人，」這實在是近視矛盾，顚倒，荒謬，此其二。古代之工，多是手工業，和農差不多，而且可以說是農的附庸，他們反對工，其實也就是反對一部分的農。此其三。

總而言之人是勞動的動物，沒有勞動便不能成人，沒有勞動便不能成社會。所以就階層來說：像工農那般勞働者，最爲偉大，最有價值，實是人類社會唯一的代表與基本。

(II)養教治的施政次序

施政的次序，第一步在經濟，第二步在教育，第三步在法律。管仲謂：「衣食足而後知榮辱；」孔子主張爲政在先富之而後教之；皆是主張先養民而後教民者。孔子說：「不教而殺謂之虐，」是主張先教民而後治民者。後來如宋葉適對於「養民教民治民的三民主義，」更比較其順序與不順序的利害：「古者民與君爲一；後世民與君爲二。古者君既養民，又教民，然後治民，而其力常有餘；後世不養不教，專治民，而其力猶不足」（水心文集民事上）明范浚也主張馭民須知養之，教之，治之的次第。（詳見囈言卷七）清鈕樹玉也主張爲政應該先養，次教，副刑。（詳見匪石文集原治）最可惜的，是古今許多不懂政治的行政領袖，往往反而重治而不教養；至多也只是教而不養。凡不注重經濟而空口提倡道德，以法律嚴治盜賊爲能事者，皆是本末顛倒。

(I)須先治己治高與罰因

我以爲：如果要使社會眞文明，國家上軌道，那麽，就人己而言：便須先治己而後治人；就高下而言：便須先治高而後治下；就因果而言：便須先罰因而後罰果。如反而只治人而不治己，治下而不治高，罰果而不罰因，那便十足表現着是個野蠻的社會，無道的國家了。古人已多見及此，現在請分別引來作證：

（甲）先治己而後治人　此如漢桑弘羊說：「自修然後可以……治官。」（鹽鐵論孝養篇）「未有不能自治而能治人者也。……善治人者，能自治者也。」（同上貧富篇）三國桓範說：「爲政之務，務在正身。身正於此，而民應於彼。……故君子爲政，以正己爲先，教禁爲次。若君正於上，則吏不敢邪於下；吏正於下，則民不敢僻於野。」（世要論政務見羣書治要）五代譚峭說：「夫禁民火，不如禁心火；防人盜，不如防我盜。其養民也如是。」（化書養民）「衆人皆能寫人之形，而不能寫己之形；皆能求人之惡，而不能求己之惡；皆能知人之禍，而不能知己之禍。是以大人聽我聲，察我色，候我形，伺我氣，然後知人之情僞。」（同上鳳鴟）明楊守陳說：「君子之學，必先治其心。……不患乎吾職之難爲，而患乎吾心之難治；焉有心治而事不得其理，事得其理而上下有不獲焉者乎？」（楊

文懿公集送南昌倅虞君序）清胡承諾說：「一人私欲，可以致衆人爭亂；衆人私欲，可以致舉世爭亂；故欲平世亂，先自平其心。去私者，視人之善猶在己；寡欲者，推己所有以與人；故措世以安，亦藏身以固也。」（繹志言行）而先治親而後治疏，也是先治己而後治人之一。袁枚曾論及此：「不治胥吏，不能治民；不治家丁戚友，不能治胥吏。……且夫用戚友不如用家丁，用家丁不如用胥吏，用胥吏不如用百姓。」（答門生王禮圻問作令書）

（乙）先治高而後治下　此如唐陸贄說：「行罰先貴近而後卑遠，則令不犯；行賞先卑遠而後貴近，則功不遺。」明祝世祿說：「衙門外寬一分，則民受一分之賜；衙門內嚴一分，則民受一分之賜。……必嚴在近習，而後閭澤不關於堂皇；窮巷細民乃溉實惠。」（環碧齋尺牘啓阮令君）清沈樹德說：「察吏者，亦吏也。此所察之大吏，果能察之盡當乎？……故察吏，當先自察大吏始。」（詳見慈壽堂文鈔守令）

觀於上述（甲）（乙）兩節，可知一切正義、公理、道德、人格、世界主義、人道主義，均須先由強權者、行政者實行，弱小者被治者然後從而效之。如此，方為眞正義、眞公理、眞道德、眞人格、眞世界主

義、眞人道主義。反是，如強國不行，而單由弱國提倡；上官不行，而單由下民提倡；則一切正義、公理、道德、人格、世界主義、人道主義，適足以速弱國下民之死，而助強國上官之虐。

（丙）先罰因而後罰果　此如明丘濬痛斥「己爲大盜而禁小民不爲小盜」的無理，（詳見大學演義補謹好尙以率民）李贄認騙民爲盜的，就是「冠裳而吃人」的官吏。（詳見李氏文集李涉贈盜，封使君）沈幼宰認「縉紳衣冠之盜」和「探囊發篋之寇」，未免太不平。（詳見弋說，在廣快書卷二十三）淸胡承諾認要想止盜，莫如少聚貨財。（詳見繹志治盜）張貞生認：世間弭盜者，便是誨盜的人，以盜弭盜，所以盜終不可弭。（詳見張氏庸書唾居隨錄）魯纘認：窮民之爲盜，實不得已；汙吏之爲盜，無可原諒；故論情勢，吏甚於盜。盜之所以生，實由於吏之多盜。（詳見魯賓之文鈔吏盜）

最後要附說的，是上面所謂「治高」「罰因，」到底要以什麼辦法爲最有效力？吾以爲：消極的刑法首推「久餓，」積極的刑法首推「作苦工，」應以久餓而作苦工代「死刑，」而終不使之死，代「反省院。」此法用以對付貪官汙吏，及奸商富人，土豪劣紳那般不知貧窮勞働爲何物者，最

爲適宜。至於「罰鍰，」反使富者利用金錢作惡，（古人反對罰鍰者自蕭望之以後甚多）「反省院」亦未能使之深切覺悟，而死刑則又因死者不可復生，終無改過自新的機會。

（J）下本而非上本——民本與民權

我們對於此點，第一、要知道：民爲一切之本，一切皆從民而來。一切皆可犧牲，惟民終不可棄。如漢賈誼說：「菑與福也，非降在天也，必在士民也。……故自古至於今，與民爲仇者，有遲有速，而民必勝之。……以富樂民爲功，以貧苦民爲罪，……吏以愛民爲忠。……夫民者，萬世之本也，不可欺。」（詳見賈子大政上）宋陳舜俞說：「天下有三貴民爲上，士次之，財次之。……先王無益於民，未嘗貴士；無保於士，未嘗貴財。……財可亡也，士次之；民不可棄也。三者俱亡，其國非其國也。」（詳見都官集利用四）第二、尤要知道：民是官吏的主人，官吏是民的公僕。如唐柳宗元說：「凡吏於土者，……蓋民之役，非以役民而已也。」（詳見柳河東全集送薛存義之任序）范傳眞說：「夫仕之爲美，利乎人之謂也。……夫爲吏者，人役也。役於人，而食其力，可無報耶？」（同上送寧國范明府詩序）清余廷燦說：「君相二者，非有異於民也。以民明民也，以民衛民也，非用民而爲民用者也。」（詳見民貴，

在清經世文編學術）他如黃宗羲，（詳見明夷待訪錄原君，原臣，原法，置相，學校）唐甄，（詳見唐子潛書室語，省官，抑尊，大命……）呂留良，（詳見四書講義卷六卷二十七卷二十九，卷三十四……）曾靜，（詳見知新錄）因有見於後代帝王對於一切皆自私自利，以異類看待人民，而斥之為盜賊光棍。像以上各人，皆同傾向民權，反對君權。第三、要更進一步，抱畏民主義，如漢崔寔說：「有國有家者，甚畏其民：既畏其怨，又畏其罰。」（詳見羣書治要四十五政論）宋陳傅良說：「古者有畏民之君，是以無可畏之民；後之人君，狃於民之不足畏，而民之大可畏者，始見於天下……嗚呼！秦以七世而亡六國，而六國之民以幾月而亡秦，以秦之強，不能當民之弱，天下真可畏者，果安在乎？」（詳見止齋文集民論）清阮烜輝說：『不觀夫書所云乎：「愚婦愚夫，亦能勝予。」五子所以述禹戒也；「一夫不獲，時予之辜。」伊尹所以佐成湯也；厥後周公告孺子王曰：「用顧畏於民。」若此數君者，皆聖人也，豈其無能大畏民志者？而猶惴惴焉惟民是畏，況其下乎？』（詳見安愚堂文鈔畏民）

(K)真奮鬥與偽和平

要真奮鬥而不取偽和平，要由奮鬥得來的和平，而不取用和平文飾的奮鬥。例如漢文帝對於

抱侵略主義的匈奴名爲和親，實則臣事而此和親的舉動，名爲愛民不戰，實則縱敵殺人。（詳見漢書賈誼傳，五行志後漢書西域傳陳忠上疏）中國古來被侵略的朝代，既莫如宋，而極力主張「正義的抵抗，」反對「無恥的妥協」者，亦以南宋的李綱爲最有名：「和，戰，守，三者一理也。雖有高城深池，弗能守也，則何以戰？雖有堅甲利兵，弗能戰也，則何以和？以守則固，以戰則勝，然後其和可保。不務戰守之計，唯信講和之說，則國勢益卑，制命於敵，無以自立矣！」（梁谿全集議國是；當再看論和戰劄子，論使事劄子，奉詔條具邊防利害奏議。）

最後，我們對於下列三要點，非認識淸楚不可：第一就和平二字的眞意義而言：是「和」由於「平，」言要和，便先要平；如不平，便不能和。故又叫做「平和，」而且這「和」字，也可作「平」字解釋，詳見秦策，晉語，素問六元正紀大論等註。像今所說的「和平，」多是「不平之和；」以一方面壓迫另一方面，一時勉強妥協，這不是「不平之和」嗎？一方面反抗另一方面，一天厲害一天，爲了「不平，」便「和」不來了。第二、就步驟而言：應該以和平爲鬭爭的目的，以鬭爭爲和平的手段。「和平」只是最後目的，而「奮鬭」纔是唯一手段。如欲以和平代鬭爭，這便無異於以目的代手段了！

不先有手段，那得達到目的？不先有奮鬬，那得達到和平？比方歐洲大戰，各國打敗德國，今人以為是公理戰勝強權；不知此正是大的合的強權，戰勝小的獨的強權。一定要認為公理戰勝強權，那就應該不用一分武力，坐視德國的失敗才對！為什麼各國要忙於聯合出兵死戰呢？俄國現在算是和平了，但亦何嘗不是由於無產者的努力革命？法國女小說家喬治珊德(George Sand)說得好：「努力爭鬬；否則，即是滅亡。拚命血戰；否則，歸於烏有。」第三、就報答與強弱而言：應該以和平對待和平，以武力對待武力。如以武力對待和平者，即成帝國主義，黷武主義的野蠻者；如以和平對待武力者，即成無抵抗主義，懦怯主義的不肖者。換言之：強人強國的實行侵略是強盜，殺人；愛好和平是正義，救人。弱人弱國的實行抗戰是美德，自衞；愛好和平是懦夫，自殺。所以強人強國對弱人強國、應該和平，愈和平愈好，弱人弱國對強人強國，不應該和平，愈不和平愈好。吳稚暉先生說：「他以大砲來，我以大砲回他。」蘇聯紅軍的口號是「予打擊者以打擊。」勞工集團的口號是「給茅屋以和平，給宮殿以戰爭」。要之：不論橫的彼此，和縱的上下各方面，都要同樣的眞奮鬬而不要僞和平。

(乙)無人不學無物非師與天才教育手足教育

關於這方面，有幾個要點，是要注意的。我們宜主張：第一、到處都是學，非限讀書。（詳見清汪惟憲積山遺集寒燈絮語）第二、是無人不務學，學當隨位。（詳見何邦彥司直寄汪草專業）無人不務學便是教育普及；要教育普及，便要先從鄉學或小學着手，以爲教育基本。（詳見劉光蕡煙霞草堂文集與柯遜庵學政書，與趙芝山學政書，復門人雷曼卿書，吳桂森慄齋雜著偶存廣教育。）第三、是各倫皆兼師，師無常主。（詳見任辰旦介和堂全集補遺言近錄）有長皆足師，（詳見劉孚京南豐劉先生全集師問）萬有皆足師。（詳見何邦彥司直寄汪草師廣）不過我們要認清楚，求師的宗旨是師眞理而不師勢利。（詳見袁枚答祝芷塘太史，楊彝珍移芝室全集正師；而呂留良四書講義卷十八卷二十七亦可參看。）這用以糾正或醫治「師勢利而不師眞理」風氣極盛的今日學界，最是對症下藥。第四、異趣亦可友，不在形同。（詳見孫燮愈愚集友說）第五、無人非吾徒，平等施教。（詳見明鄒元標鄒忠介全集書天下善士卷而孔丘所謂「有教無類」墨翟主張「有道者勸以教人」也近乎鄒氏所言。）第六、教要先自教而後教人，（詳見何景明何大復集送蕭文或分教臨川序）第七、學要重實學而輕空名（詳見劉光蕡煙霞草堂文集與趙芝山學政書，袁枚與香亭，再

答似村書，兪蒼石詩序）第八、政府或社會對於學者，應該只問其學術是否優長，而勿問其歷史的有無關係，以免再如封建時代的師儒世襲，權利包辦。（詳見元鄭介夫一綱二十目之奏，在歷代名臣奏議）第九、應以有才主義代替有財主義，以糾正古來有財者包辦受教育的權利，有才者反少受教育的機會。換言之：至少也要由現代的「學校重地，富人無才請進，窮人有才勿進，」而變爲「學校輕地，窮人有才請進，富人無才勿進。」第十、前此注重腦目的與消遣的教育；今後應該反而注重手足的與苦做的教育，或手足腦目合一的教育。他如第七章（二）中之（12）勿依附，（1）勿慕名等節，亦與本節有關係，學者當略參看。

（M）眞正自由是社會的共同的而非個人的各別的

巴枯寧論眞正的自由道：「吾之所以自由，所以爲人，因吾認他人之自由，敬他人之人格。因敬衆人之人格，而亦敬我。若他人不自由，我亦不自由。他人若爲奴隸，我之自由亦失。他人若無人格，我之人格亦減色。」（從師復文存一〇三頁譯）孫中山先生因有見於個人家族宗族的自由不好，而提倡民族國家的自由：「中國的人，祇有家族和宗族的團體，沒有民族的精神，所以雖有四萬萬

人結成一個中國，實在是一片散沙。」（民族主義）「就是個個有自由，人人有自由，人人把自己擴充到很大，所以成了一片散沙……團體很堅固，散沙便沒有自由……簡單言之在一個團體中，能夠活動來得自如，便是自由。」「所以英國……彌勒……說：「一個人的自由，以不侵犯他人的自由為範圍，才是眞自由；如果侵犯他人的範圍，便不是自由。」……有了範圍，便減少很多自由了。……所以要定一個範圍來限制他了。」「中國是各國的殖民地，要做各國的奴隸。中國現在是做十多個主人的奴隸，所以現在的國家是很不自由的。要把我們國家的自由恢復起來，就要集合自由成一個很堅固的團體，……能夠把四萬萬人都用革命主義集合起來，成一個大團體，這一個大團體能夠自由，中國國家當然是自由，中國民族才眞能自由。」（以上民權主義）吾以為自由的是非，有個標準：就是其範圍，其團體，愈同愈大，愈好；愈異愈小，愈不好。例如個人的自由，不如家族的自由；家族的自由，不如宗族的自由；宗族的自由，不如國家民族的自由；國家民族的自由，不如世界人類的自由。個人自由太過，便成胡鬧蠻幹的自私自利者；國家民族的自由太過，便成帝國主義侵略主義的自私自利者。小自由是和大自由不兩立的；但此尚要分別觀之：大自由實可以包括一部

分小自由；小自由便較少大自由的成分，所以我們要移個人的各別自由，而爲社會的共同自由；要移小我的各別自由而爲大我的共同自由，

(N)過渡時期的差等愛

在人類和他物未能實行平等愛的時候，凡愛貴族的他物(如犬等)，而不愛貧賤的人類，皆是悖愛。例如漢貢禹奏言：「廐馬食粟將萬匹，……今民大飢而死，死又不葬，爲犬猪所食，人至相食；而廐馬食粟，苦其太肥，氣盛怒至」(漢書本傳)宋張方平亦論道：「役利細人，以致富羨。規時輕重，坐取百倍。不知服田力穡之勤，而菽粟餘於犬馬；不知織紝紡績之勞，而緹繡被乎土木……一悅所酬，當中人幾家之產；一草所費，任上農終歲之功。夫如是，小民何以自存？」(原蠧上)康有爲亦有言：「唐人有以妾換馬者，其賤人道於禽獸，無道至此！即白居易亦有鬻駱馬放楊枝之歌，以馬與妾並稱。皆以爲玩於人之故也。夫凡人之生，皆出於天，故人無貴賤，莫非天民，各爲獨立，安有視爲玩具者哉」(大同書何謂玩具)但如直認他物爲人類而生，一切殘虐均可以行使者，其悖亦近之。明朱健說：「利乎物者，遂若爲物生此人；適乎人者，遂若爲人生此物；而實物非爲人，人非爲物，各營

其欲，餘以相賜。」（蒼崖子內篇廣化）但古來尙有一種不合理的愛物行爲名爲愛物，而實卻是害物名爲純潔的愛物，而實卻是利用的愛物；這是我們所要加以深察的！如淸張貞生說：「世有名則愛物而實戕物者，放生池是也。……僧輩欲借慈悲以惑人心名曰放生，實以罔利。士大夫儼然智者，動爲所惑，非好生之念爲之，而求福之念爲之。」（唾居隨錄卷四）鄭燮也說：「平生最不喜籠中養鳥，我圖娛悅，彼在囚牢，何情何理，而必屈物之性，以適吾性乎？」（鄭板橋集濰縣署中與舍弟墨第二書）「平生樂處，欲以天地爲囿，江漢爲池，各適其天，斯爲大快！比之盆魚籠鳥，其鉅細仁忍何如也？」（書後又一紙）像鄭燮自己的行爲，才是名稱其實的極純潔的愛物行爲。

（　）人類的一本與博愛

只要我們放大眼光，推究過去，便會發見人我等人類，甚至其他動物也有一部分在內，原來是同一本源的。日本加藤弘之說：「人莫不有父母，是曰雙親父……母亦有其父母，是爲吾之祖父母者其數四人；祖父……祖母亦有其父母，是爲吾之曾祖父母者其數八人；曾祖父母亦各有其父母，是爲吾之高祖父母者其數十六人；如是遞推之而三十二人，六十四人，百二十八人……今試以三

十年爲一代計之……則十代三百年間，祖先之數，應有千零二十四人；二十代六百年間，應有一百零四萬八千五百七十六人；三十代九百年間，應有十萬萬零七千三百七十四萬一千八百二十四人；再加三代，共三十三代，九百九十年間，應有八十五萬萬八千八百九十三萬四千五百九十二人。表而出之，實有令人可驚可笑者！」（天則百話）而吾昔在倫理革命人世起源及其現狀中，更畫一來自萬以一傳萬兩表以證明人我等人類的同出一源；（詳見倫理革命頁八至十六）人我等既然是同本的；所以個個都要實行博愛。如自私自利，便是忘本忘祖的表示。如不知「一本，」而言「博愛，」也像無源之水，無根之木。現在請再分別引中國過去思想家之言爲證：

（甲）一本　中國過去思想家主張一本者，如許衡以同父母的二小兒爲喩，（詳見許魯齋遺書語錄下）丘濬說：「原其始初，皆出於一人之所生。」（詳見大學演義補嚴旌別以示勸）而太平天國更說：「萬姓同出一姓，一姓同出一祖。」「一本散爲萬殊，萬殊總歸一本。」（詳見原道覺世訓）

（乙）博愛　中國過去思想家主張博愛者，在墨翟兼愛，張載西銘等以後，如明鄭瑄說：「推

民胞物與之義，則於天下固無一物不在所愛之中；豈有親疏遠近之間哉！」（詳見北園蛙鳴集爲所當爲）陸樹聲認萬物自言皆爲「我」稱對方皆爲「物」我與物原非固定的，故當以「我」同「物」，以自示偉大不可因「物」而生「我」見，以自示藐小。天地萬物，本我一體，實無我之可言。（詳見陸文定公集無我解）李贄力倡人我無分，「通爲一身」（詳見李氏文集道古錄）左懋第亦以個體中的頭髮毛孔，痛癢相關，喻天地萬物之無非我。（詳見左忠貞公集仁者以天地萬物爲一體）淸張履祥力倡「天地一家，萬物一身。」（詳見張楊園全集備忘一，備忘四，答吳裒仲）趙士麟主張天地萬物，一體相通，應隨其力之所至，到處施仁，以求盡吾一體之實事。（詳見讀書堂集金容會語）太平天國更澈底的力倡：「天下凡間，分言之則有萬國，統言之則實一家。……天下多男人，盡是兄弟之輩，天下多女子，盡是姊妹之羣；何得存此疆彼界之私，何可起爾吞我幷之念？」（原道醒世訓）「……自古同類罪之魁，……普天之下皆兄弟。……自古殺人殺自己，……自古救人救自己；……自古利人利自己，自古害人害自己。」（原道救世歌）

（P）對社會的大忠孝

忠原非限於臣之對君而上之對下，亦可謂之忠：

左傳「上思利民，忠也。」（桓六年）

賈子大政上「吏以愛民爲忠」

又非限於對君主一人而對於國，對於公，對於人，亦可謂之忠：

左傳「公家之利，知無不爲，忠也。」（僖九年）

左傳「臨患不忘國，忠也。」（昭元年）

孟子「教人以善謂之忠。」（滕文公上）

孝並非限於對雙親而對於其他，亦可謂之孝：

謚法「慈愛忘勞曰孝。」（一切經音義引）

在舊時代裏，已有人主張君主當以孝事天下百姓了：

柳宗元大孝「天子之孝，在於保安社稷，收烝黎，功超百王，慶流萬物。」（禮部爲文武百寮請聽政又第二表）

而且有人主張人子移孝於親爲忠于國，才是「達孝」「大孝」。能盡忠，則已兼孝；如只顧孝而不忠，便兩失之。因爲尊親者，一人之私，小孝不足貴；所可貴者，在乎「安社稷利民人」的眞孝：

宋李綱梁谿全集與岳少保第一書「古人執親之喪，而有墨以卽戎經而從政者，不敢以私害公也。……誠願幡然而起，總戎就道，建不世之勳，助成中興之業，上以副委任之意，下以慰士夫之望，方所以爲達孝也」

明李贄續藏書少師文達李公：「忘私忘家，又忘身，正孝之大者；乃反以爲不孝？」

清陳墉卓廬文稿王陽王尊論：「王陽爲孝子，王尊爲忠臣，史兩賢之。陳子曰：……忠與孝，時或不能並全；而古之君子，必不敢以私而廢公也。王陽其何以爲賢？且夫陽之爲孝，吾則不知其何說也！……資於事父以事其君，艱難險阻，惟上所使。……未有忠不盡，而得謂之孝者。明父之於子也，愛以德，不以姑息。職業之不勤，修名之不立，雖日侍立乎其側，而其心有所不樂。……故吾謂：王尊之驅之忠而無礙於孝；而王陽則兩失之也」

錢大昕潛研堂文集原孝下：「尊親者，一人之私也；是非者，天下之公也。……有天下者，不貴

小忠小孝，而以引君當道爲忠，安社稷利民人爲孝。若乃違道以徇己，取快於一時，貽禍於家國，此宵人之所謂孝，聖賢所不道也。」

據此「不敢以私害公……方所以爲達孝。」「忘私忘家又忘身，正孝之大者。」「王尊之驅之忠，而無礙於孝；王陽則兩失之。」「尊親者，一人之私也……不貴小孝，而以安社稷利民人爲孝。」則墨子之不愛其親而愛他人之親，不愛其身而愛天下之人，公而忘私，仁而忘孝，亦正是「達孝」「大孝」「忠而無礙於孝，」而非「一人之私」的「尊親者」了。孟子罵他「兼愛是無父，」反是小見而不合大道。

如必謂忠係專指臣之對君，則試問如不爲臣，或無君時，難道就可以不忠嗎？如必謂孝係專指子之對親，則試問如無親時，難道就可以不孝嗎？這是舊式的忠孝的荒謬處，所以吾謂君上與親，係少數的，有盡期的，在上的，高貴的；今後當改爲對多數的，無盡期的，在下的，貧賤的。所謂多數的無盡期的在下的貧賤的，如對人羣，對社會，對無依的可憐者（廣義的）便是。換言之：人羣尤其是無依的可憐者，才是我們所應該忠孝他的；至於少數的，高貴的，那是無需要人家的忠孝，這是我對於忠

孝二字的新見解的第一點。我們應該把社會人羣看做大家庭大父母。普通所謂家庭父母，只是我個人的家庭父母；而此人羣社會，才是我父母家庭的父母家庭。如沒有父母的父母，家庭的家庭，那裏有我的父母，和我的家庭？……有也是不能存在的。因此，我們便要擴充小孝爲大孝了。又古人之爲臣者，只很皮毛的看到人君給自己升官發財，而去盡忠那在上的一夫；不知人君給人的升官發財，實又是在下的人民賜與的，即是從在下的人民得來的。就是人君，也是全靠人民才做得成功的。一般人臣，只看到上面，而沒有看到下面；只看到一夫，而沒有看到民衆。如照例來推，照理來講；人君既被人臣認爲皇上，則一般民衆或人民，便是這皇上的太上皇了。只看到皇上的一夫，而未看到太上皇的民衆，至多只是忠半路而未忠到家，忠僕隸而未忠主人。所以我們要反而來忠於社會，忠於民衆，而成爲眞忠大忠。這是我對於忠孝二字的新見解的第二點。

總之：舊社會以忠上人忠富貴爲忠；新社會當以忠下民忠貧賤爲忠。舊社會以孝己親孝家庭爲孝；新社會當以孝人羣孝社會爲孝。忠孝本身原未有變；惟其對象隨着時代而轉移吧了。請參看（1）（F）厭世忘世是最可惡的盜賊。

但尙當附述者，就是舊時代所謂忠所謂孝，不但如錢大昕說的「小忠小孝」甚至是「僞忠僞孝，」「非忠非孝。」這在唐人淸人已有見及如淸初朱鶴齡認在「陳藏器注本草謂人肉治羸疾」以前，「從未有以刳心刲股爲孝者。」韓愈對人對言「刲股不當旌，」「後世有司曾不講風化之原，而崇獎綽楔往往加之臠肉名孝者，則胡不取正於昌黎乎？」（愚菴小集讀唐書孝友傳）後來袁枚更反對犧牲別人生命而成己名的忠孝說：「養體之謂孝，養志之謂孝百行不虧之謂孝。郭巨孝人也，即慈父也，即廉士也，兒可埋，金可取耶？……殺所愛以食之，是以犬馬養也；……以惡名戮母，而以孝自名，大罪也。……殺子則逆，取金則貪，飾名則詐，烏乎孝？」（郭巨論）『孟子曰「獸相食，且人惡之。」又曰「民爲貴，社稷次之。」孔子曰「自古皆有死，民無信不立。」孔孟之言，以爲有民而後有社稷，不使之如禽獸也。睢陽危急，是去食時也；食去民死，率其妾而死之，禮也；縱百姓食人，已失信矣；並食其妾，是朱粲趙思綰之爲，非忠臣訓也。使巡有功，則爵爲上公；妾無罪，而形同犬彘。樂羊食子，吳起殺妻，其所以忍者殊，而忍則一也。孟子曰「殺一不辜而得天下，不爲也；」殺一不辜而號忠臣，君子爲之乎？鄭攸之抱從子而棄子，亦非：濟則並生，不濟則並死，廢一不可，理之經也；至於兩盡，事

之窮也。』（詳見張巡殺妾論）林雨化也認：「孝出於仁，郭巨既仁而愛其親矣，獨不愛其子乎？不愛其子，是不愛其親也。……為親所愛之兒，……設竟死，……將何以為其母地乎？……事之發於賊者，必合天理，近人情，其悖理逆情者，皆偽也。」（林希五文集郭巨埋兒辯）張望也說：「以人（之肉）治人（之疾）則非仁者之所出也。……村野男女，一朝忍痛，割裂以為之，當時同聲謂其孝子賢婦，致為難能；迨其後，忘親背夫，墮敗而不可收拾者，豈必無其人哉？……」明太祖下詔言後世規避徭役，希圖旌賞，割股不已，至於割肝；割肝不已，至於殺子；敗俗傷風，莫此為甚。」（閒楊先生集非割股議）不合理的殺人，已經是够野蠻了；而獎勵人家做不合理的自殺，其野蠻更甚。不合理的被殺，已經是够悽慘了；而自己願做不合理的自殺，其悽慘更甚。

（Q）世界大同的各種政策

世界大同主義：第一、要由有階級而沒有階級，沒有階級的社會，才是真正的大同的社會。要實現沒有階級的社會，非先從經濟上着手或革命不可。第二、要由有種族而無種族，由有家國而無家國，沒有種族家國的時代，才是真正的大同時代。要促成沒有種族家國的時代，除經濟外，非再從種

族互相通婚，改革性愛制度着手不可。現在請略歸納古人之說，爲比較接近大同主義的經濟教化軍事三種政策。第一、比較近乎大同的經濟政策，陳翊說得最好：「管子，霸道也，可施之一國，不可施於天下，苟利吾國，鄰國雖害，不恤也。爲天下，則不然：此有餘，彼不足，不足者，亦王土也；此享其利，彼受其弊，弊者，亦王民也。故桑孔用之漢而耗，王呂用之宋而亡。」（王鳴盛撰本傳）這段論調，眞是精當！以個人或一國中而言，則有兩種顯明階級，此即大人富人之壓迫小人貧人，雖死不顧。以人類或世界上而言，亦有兩種顯明階級，此即大國富國之壓迫小國貧國，雖亡不恤。大的富的國家，比個人還要來得厲害，也就可想而知。果如陳翊所主張，這世界便沒有帝國主義的經濟侵略了。第二、比較近乎大同的教化政策，如丘濬說：「擧一世而甄陶之，合萬邦而協和之，……無一人而不化，無一地而不到。……則凡形氣有生之類，皆在吾度量包容之中，有相生相長之樂，無此疆彼界之殊矣。彼徒臨之以威，齊之以政者，其意思淺且促矣；旣淺且促，則實不能容之矣，豈能保民而至於無疆哉？」（大學演義補總論教化之道）「天下之事理，有同有異，同則一，異則二；惟有以一其二，然後有以合其異而同焉，……於凡天之所覆者，無不照燭，蕩蕩乎四海九州，同一文明之化也。」「禮義興行，政教

不失，……則億兆家如一家，千百國如一國，千萬世如一世矣。」（同上一道德以同俗）果如丘濬所主張，這世界便不致產生不文明的事件了。第三、比較近乎大同的軍事政策，丘濬說的頗有道理：「夫聖人體天地以為心，兼愛華夷之民，使之各止其所，而不相侵害，天之道也。先儒謂武帝欲無夷狄，……好武功，武功非殺人不能成。」（同上劫誘窮黷之失）「元后作民父母，所謂民者，豈止中國之民哉？凡天地所覆載，具形體，有智識者，皆我赤子也。聖人一視以同仁，兼愛夫內外遠近之民，惟恐一人之或失其所；苟限區域而為之愛惡，於遐外之民，必欲勦戮滅絕之，豈父母之心哉」（同上）果如丘濬所主張，這世界尚何有帝國主義的武力侵略呢？現在請引明楊守陳的大同說，和清末皮嘉祐的平等說，以為結論：楊氏說：『至於聖賢大同之道，則雖萬里之遠，生千載之後，無不合；舉六合之廣，兆姓之繁，莫不從。大同之世，天下為公，孝慈皆推於人，財力不私於己，故謀閉不興，而盜竊亂賊不作，「同」不貴「大」乎？大同則泰矣！故一門大同，家之泰也？四境大同，國之泰也；萬邦大同，天下之泰也。』（楊文懿公集徐太守更字解）皮氏說：「……夫大地之上，環球數十萬萬里，列族數百萬萬兆顱，等圓也；趾，等方也；心思，等具也；官骸，等全也；歐亞美澳非，等洲也；黃白紅棕黑，等種

也；士農工商，等類也；富貴貧賤，等人也；等者，同之異名也。天下皆與我同，則我當同天下而無殊；等者，齊之別詁也，萬物悉與我齊，則我必齊萬物而爲一。……平天下爲一等，平億兆人爲一等。……推平等於天下，必平其待天下人之心，彼類，等我類也；毋虐土番之族而輕之。……彼國，等我國也；毋奪他人之土而並之。彼民，等我民也；毋精殺人之具而戮之。平其不平，等其不等。……雖春秋之太平，禮運之大同，亦無有加於是也」。（平等說，見湘報類纂甲集上）

（R）正義的軍事

世人只知道兵是凶器，戰是危機；而不知同時，也是除暴安良，鋤強扶弱的唯一利器。兵的本身，沒有善惡之可言；惟視其用兵之動機如何而已。第一、革命需要征伐，如仲長統說：「至於革命之期運，非征伐用兵則不能定其業」。（昌言，見羣書治要四十五）第二、用兵要以「討暴衛弱，定傾扶危」爲目的，隨民意而轉移，如桑弘羊說：「衛弱扶危，則小國之君說；討暴定傾，則無罪之人附」。（鹽鐵論備胡篇）丘濬說：「兵師之興，所以爲民也。……是以……舉事，既揆之己，復詢之衆，衆心和悅，然後從而順之；苟有不悅，必中止焉。事失勢於他人，不失心於己衆」。（大學演義補總論威武之道）第

三、要自己有德，遇對方有罪，才得用兵，如胡承諾說：「問人之有罪，問己之有德；雖有其德，苟無其罪，不以伐人；雖有其罪，苟無其德，不以伐人。……夫文止戈爲武，反正爲乏，師出不必反者也，戰不必勝者也，故有敗而愈強者，有勝而遂弱者，有百克而卒無後者。……兵有義有暴，義者民之父母也；暴者民之盜賊也。義者國之爪牙也，暴者國之屠割也。仁者愛人而暴君殺人，是以伐之，義者循理而亂國滅理，是以取之。……出必以律，動必以義，征必以名，伐必以罪，脩備而已，不必用戰也；戰勝而已，不至多殺也。……雖有猛將強卒，不入無釁之國；雖有重賂，不登叛人之黨，敵雖有間，不因叛人以取城邑，不擾農事，不斬祠木，不殺疾癘，不獲二毛，不俘人民，不誘臣妾，不擾牛馬，不殘墳壟，不焚廬舍，不匽井渠，不可乞師於人，不可以師借人，不可出一師爲兩事，不可中道而別伐一國，降不可殺，奔不可逐，地廣大不可狃，敵國之患不可虞，師不可踰時而不罷，功已成矣，改弊政，釋罪累，旌死節，禮賢士，發倉廩，偃武修文，釁車甲而藏之。……救患分災，兵之大仁也；不貪，兵之大正也；不使小人加乎君子，兵之大防也；若此者，義之屬也。……是以聖人之教，貴仁義而賤勇力」（釋志兵略）餘已另詳於上節「近乎大同的軍事政策」一

(S)移同類相殘去征服自然

應轉移「以人類而征服人類」爲「以人類而征服自然。」前者雖極少，亦不可；後者雖極多，亦無妨；不但無妨，且益有利。所以以人類而征服人類，則是有害而無利，或害多而利少；若以人類而征服自然，則有利而無害，或害少而利多。這是科學時代，人人應該充分了解的。中國過去思想家，雖多主張順天，被自然征服；但在周末，卻有一位荀卿，獨反而主張戡天，征服自然：「大天而思之，孰與物畜而制之？（尊大天而思慕之，欲其豐富；孰與使物畜積，而我裁制之也。王念孫曰：制當爲裁。）從天而頌之，孰與制天命而用之？（從天而美其盛德，豈如制裁天之所命，而我用之？謂若曲者爲輪，直者爲桷，任材而用也。）望時而待之，孰與應時而使之？（望時而待，謂若農夫之望歲也。孰與應春生夏長之候，使不失時也？）因物而多之，孰與騁能而化之？（因物之自多，不如騁其智能而化之使多也，若后稷之播種然也。）思物而物之，孰與理物而勿失之也？（思得萬物以爲己物，孰與理物皆得其宜，不使有所失喪。）願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（物之生雖在天，成之則在人也。此皆言理平豐富，在人所爲；不在天也。若廢人而妄思天，雖勞心苦思，猶無

益也。）」（荀子天論篇王先謙集解）明陶望齡直認人的勝天，佔十之九。（詳見陶歇菴集氣志天人交勝之理何如）……清末強汝詢更詳論信天道而不務人事者之足以廢學誤事害人禍世；而主張治亂與廢知愚賢不肖，皆由於人而不由於天。（詳見求益齋全集天人說）吾以爲天人不兩立；有天卽無人，有人卽無天，而要做人求生者，卽不應該有「天」的一個觀念；不然人終做不成，生也生不得；信天與信人，便是一切文明進步與野蠻退化的所由分。所以害人禍世，以瞎唱「天定勝人」之謬說者爲最。爲什麼呢？因爲經此一倡，有許多人便會由「天是萬能」「天最神聖，」「人是無能」「人最下賤」的一念，而專門以人對人，不敢以人對天。凡在天者，連雹風水火等災也不敢抵抗，不謀避免，什麼都要讓步；凡在人者，如升官發財，殺人放火，爭城爭地，甚至連一言一語，也要計較爭執，什麼都不肯讓步。此在舊時代的史書，到處可爲證明。我有鑒及此，所以反而主張移同類相殘去征服自然。

（T）進化革命合一

此已另詳於第二章（一）（2）

（U）其他

附錄

承一般師友不棄，對尙思與拙著，加以鼓勵和指正，除一部分已見書首所賜各序文以外；再就較有關係的書信和其他文字，選出若干，附錄於後，以示永不敢忘！

呂思勉先生介紹——論蔡撰思想史與史學界之關係

不知思想，則無由知事之形質。思想實以存於集部中者爲多。吾人讀正史，恒覺唐以前事，較易明了，宋以後則不然者，實緣唐以前史，主觀成分較多，兼及其事之所以然；宋以後則多但敍事之外形也。此以史體論，亦不可謂非一進步。顧以此保存材料，則有謹嚴之益；以此而言史學，則於政治制度，社會風俗，皆不能知其成立轉變之由，不足稱爲眞正智識矣。吾國史籍雖富，論者或謂其祇是史料，不足語於著述，卽由於此。欲彌此憾，非先有詳博之思想史不可。思想史之材料，多存於集部中，自不待言。唐以前集，存者較少，蒐集研究尙易；宋以後則甚難，故自來鮮能從事於此者！作者於此，獨能

致力，實爲史學界極有益之工作；造端宏大，……實於文化界大有裨益也。二十七年五月

嵇文甫先生來書

尙思先生：……此次南行，得遇　先生，實爲最快意之一事！望今後互通消息，共相策勵，前途當大有事在也！……二十六年二月十二日

陳鐘凡先生來書——祁早日問世勿祕而不宣

中睿兄：大著殺靑，卽祁　摘錄一、二章，寄登學術世界，並附注全書內容及節目，俾學林事前知有此等「體大思精」之偉著，不日出書，質之　高明，以爲如何？弟對於藝術及宗教思想，擬先草一綱目及條例，俟逐仕新寓後，卽行奉　察。因目下家中無書，無從下筆，尙希諒之！……二十五年九月十日

……頃遊黃山歸來，晤王宏實（兆榮），談及　大作，他說：可先分期由學藝雜誌發表，……再作爲學藝社叢書，由該社交中華或商務印行，悉聽　尊惜。未悉　兄贊成與否？尙希　酌示！大作

術界注意，似不宜長此祕而不宣也，……二十六年五月十八日

關於刊布 大作事，頃得王宏實復書，附陳 台察！……如嫌太慢，可摘要先登入學藝雜誌，全書另行付印或逕交中華，較爲便捷；總祈早日問世，不問由何處付印也。……六月三日

附王兆榮先生書

斠玄先生執事：……蔡君如願將二十萬言之鉅製交學藝雜誌發表，曷勝欣幸！此誌係月刊，定期出版，……每期可載一萬至二萬字，刊畢再彙刻爲學藝叢書；但半年內，決難刊畢耳。倘蔡君決定如此辦理，倘盼早將原稿寄下，是所至幸！……

弟王兆榮拜啓

柳詒徵先生詩經正訓序——蔡撰思想史與國學圖書館藏書之關係

典籍盋山，悠悠十稔，蹶飲鷂巢，不能盡啓藏書之鑰，效用於世；渴冀海內學者，不鄙孅陋，來同荒寂，大發書林之寶藏。久之得二君：曰閩蔡尚思，曰湘蘇維嶽，二君皆溺於書，皆抱憂世之心，皆痛時流高心空腹，……持不根之浮談，……猥曰爲學問而學問也。先後下榻山館，窮日夕胝沫庫書，惟虞其

視力不能一瞰而洞若干卷冊。余私幸往來借閱者，既日有加益；而又得長日住館銳精壹志之士啓羅照而揚耿光；於吾十年願望，爲不虛矣！蔡君撰思想史，繙得集部九千餘種，萬四千餘部幾徧。其持論引据，浩瀚無津涯。滬江大學聞而禮聘主文科講席，蔡君鼓腹笥而往，學者皆歎聞所未聞；蔡君猶眷念山館不已，謂如鑛山之猶未盡掘也。蘇君專攻毛詩，……裹糧來金陵，踵蔡君住館，紬繹說詩之書數百家，進而搜其考證論述之在專集者，又進而搜其考證論述之在筆記者，……遂集詩學之總龜，釋羣儒之癥癖，爲書若干卷，……舉平生憂患之思，託之傳經，以發攄其憤懣，而又以溫柔敦厚不悖爲歸，……以詩學裨政教，斯誠海內學者之幸，抑亦吾山館所儲經說之先師往哲之幸也。春水方生，蘇君行與館別而歸其鄉，其使湘之人聞所未聞，及眷懷山館不置，與蔡君之秉鐸於滬江將毋同。惟余餟飲鷦巢，坐送居諸，而學不加進，芒然無所成就，對君與蔡君，能無滋恧哉！丙子春二月鎮江柳詒徵（原文見國風第八卷第三期）

附蘇維嶽先生來書及詩

「……承柳先生嘉許，……並賜序言，……前段於吾兩人著讀情形，言之亦悉，可稱拙著與

大著之合序，綴當寄陳。嶽於詩類各著，意令無一要義逃出眼簾之外，而力有未能，正如鑛山之採而未盡此二意與執事亦同；益以柳公所言，誠可謂志同道合，雖未面敍，亦無愧神交矣！……」（二十五年三月二十四日書）

「……平生嗜鑛已成癖，維山衡嶽勤錯攻。……東山小魯勤遐思，裹糧來此氣如虹。……美哉中郎導先路，旁搜博採昭發蒙。瑰寶久載滬江去，（蔡君現任滬江大學特別講座）猶憾山深掘未終。我今區域採更狹，抱此感想不約同。天生五材民並用；況此用途尤宏通。鎔解服食裨心臟，功並五穀同飢充。山靈藏此待人採，貨惡棄地心大公。更賓露布別勤惰，鼓舞羣倫類化工。……」（採擴行奉呈柳館長翼謀卽以留別並柬蔡君尙思）

劉掞藜先生遺書——搜集中國思想史料與「生活」「志事」

……回想在龍蟠里圖書館時，因彼此性情境遇，經歷之合符，一見談心，遂成莫逆，上下今古，暢所欲言，每到抑鬱無聊，尤深夜相對傾吐，至於指天畫地，擊桌頓足，作不平之鳴。曾幾何時，兄留書館，

埋首纂著；弟赴鎮江，……旋因……天寒歲暮，……黯然西歸。而兄……南京圖書館蟲魚之生活，……雖在大賢「篤信好學」「窮且益堅」然清……寂之境況至可念也！……老兄志事，與我頗同；……而兄台所治學術，尤爲志期用世之表現。……以弟愚見，……兄宜……講授目下所著社會科學思想史，或亦將來……實行其志之關介也。……所喜尊體健康，纂著之中尚多樂趣，差強人意耳。來示謂「中國思想材料三代至漢初在經，子；漢至魏晉多在經注子註；六朝隋唐在佛經，唐宋以來在文集。」甚是甚是！「現在搜集子部材料已竣；惟集部尚未完成。」若無機會維持生活，俟之異日更成補編續編，自無不可。……古廿四年正月廿四日

……老兄身體，遠健於我。所云「雖尚有疾，不復失眠，」不知所謂疾者，是否仍爲目疾也？「盡心竭力筆耕書田已成富翁，竟連陌阡。」足使不才羨而生忌。但「爲時既久，足胝手胼，」則不敢不勸節勞，善保有用之身，以爲將來致用之本。……老兄暑後將往他處教課，自爲上策；惟於鈔錄所蒐材料，則有不便也！……陽歷六月十三日

劉君名掞藜字楚賢。長於史學。歷任國立武漢成都及河南中州各大學教授。其論著多載於

顧君頡剛之古史辨第一册及武漢大學之文哲季刊。前年余與君同住南京國學圖書館搜集材料，因雙方皆甚好學，有濟世志，故相愛敬，恨相見晚。（惟思想與方法不相同）君離館時，猶堅囑余曰：「我甚知兄，兄不我輕，請兄作一自傳，隨同大著中國思想研究法寄湘，我當爲兄作一長序。」余曰：「俟書成，即遵命。」不意別後未及一年，君即病歿。今吾書雖已脫稿，前言無從實踐，故節錄其遺書，以作紀念。昔劉峻答劉沼書云：「余悲其音徽未沬，而其人已亡；青簡尚新，宿草將列；泫然不知涕之無從也。故存其梗概，更酬其旨。但懸劍空壠，有恨如何！」吾今意亦近之。二十五年四月蔡尙思跋



註明

頁	簡名	詳名
六〇、六二、一二三、一二五、一七六、一七九、一九一、二一九	沈譯米著	見一〇頁
	吳譯分著	見同前
四五	另詳張譯體系	張粟原編譯社會科學理論之體系
六一、二六	李譯盧著	李達譯盧波爾著理論與實踐的社會科學根本問題